Les harmonies de l'être exprimées par les nombres, ou Les lois de l'ontologie, de la psychologie, de l'éthique, de [...]

LES

HARMONIES

DE L'ÊTRE.

אהיה אשר אהיה

L'ÊTRE EST ÊTRE.

Sceaux. — Imprimerie de E. Dépée.

LES

HARMONIES

DE L'ÊTRE,

EXPRIMÉES PAR LES NOMBRES

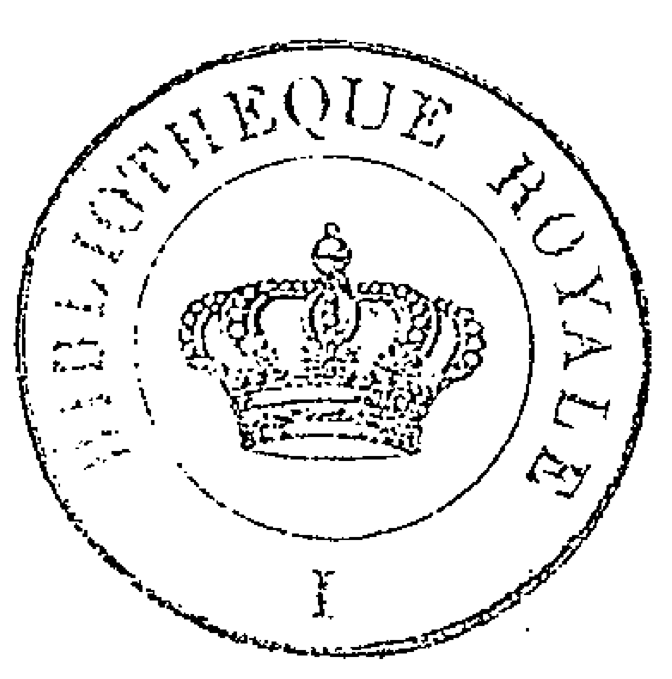
OU

Les lois de l'Ontologie, de la Psychologie, de l'Éthique, de l'Esthétique et de la Physique, expliquées les unes par les autres et ramenées à un seul principe.

PAR

P. F. G. LACURIA





TOME PREMIER.

PARIS
COMPTOIR DES IMPRIMEURS-UNIS
15, QUAI MALAQUAIS

1847.

AVERTISSEMENT.

Je dois expliquer au public pourquoi un ouvrage imprimé en 1844 ne lui est livré qu'en 1847.

Lorsque je commençai cette œuvre, j'étais associé avec quelques ecclésiastiques pour diriger une maison d'éducation. Considérant que par la nature des questions que je traitais, ce livre pourrait soulever des discussions plus ou moins vives, je ne voulus pas imposer à mes confrères l'honneur de la solidarité, mais leur laisser la faculté de l'accepter ou de le décliner, selon que le cœur le leur dirait. C'est pourquoi je travaillai en secret et gardai l'anonyme, me cachant sous un de mes noms de baptême. L'ouvrage était sur le point d'être mis en vente, lorsqu'une indiscrétion dévoila l'anonyme. Alors, non-seulement mes confrères refusèrent la solidarité, mais ils me déclarèrent que leurs pensées étaient opposées aux miennes. Eh bien, soit : j'accepte de grand cœur toute la responsabilité de mon œuvre, et je déclare que les idées de ce livre ne sont à personne autre qu'à moi.

Je ne pouvais publier sans une séparation ; mais avant de quitter ceux qui me reniaient, j'ai voulu me donner le temps de réfléchir.

J'ai examiné de nouveau les questions les plus difficiles et les plus délicates ; j'ai cherché partout des objections ; j'ai tout écouté et tout pesé avec patience, afin de découvrir ce qui pouvait embarrasser les esprits placés à des points de vue différents.

Quelques-unes des observations qu'on m'a faites étaient justes; moi-même, j'ai découvert quelques-unes des imperfections qui sont inévitables quand on aborde de si hautes questions: le temps découvrira les autres. C'est pourquoi, avant de livrer mon œuvre au public, j'ai refondu entièrement et complété deux des chapitres les plus importants et les plus sujets aux difficultés : le 8e et le 9e.

Il est possible que dans le cours de l'ouvrage il y ait quelques expressions qui ne soient pas en harmonie avec les modifications que j'ai introduites dans ces deux chapitres: je prie le lecteur de les modifier lui-même et de les interpréter dans le sens de mon dernier travail qui est le plus étudié et le plus complet.

Je dois répondre ici à plusieurs reproches qui m'ont été faits. Quelqu'un a trouvé mauvais que j'aie cité avec éloge des hommes que l'Église ou la société actuelle repoussent. Je pourrais renvoyer à mon discours préliminaire : on y verra que mon intention est de prendre les bons fruits partout où je les trouverai, sans m'inquiéter des mauvais qui peuvent les avoisiner. Je cite les beaux passages et je les admire. Je loue les bonnes qualités, les bonnes intentions, le génie de certains personnages; mais je ne prétends nullement, par là, accepter la solidarité, de ce qu'ils ont écrit de mauvais, de leurs erreurs et de leurs fautes, s'ils en ont commises : que ceci soit entendu une fois pour toutes.

Quelques personnes me reprochent de vouloir expliquer les mystères, ce qui est défendu, disent-elles. Je ne connais pas cette défense.

Je sais qu'il est défendu de subordonner la croyance due à la parole de Dieu, à l'intelligence plus ou moins grande qu'on a des mystères; mais quand on a admis les mystères par la foi, essayer d'élever son esprit aussi haut que possible dans cette lumière qu'indique la révélation, non-seulement ce n'est pas défendu, mais c'est l'occupation du génie chrétien depuis Jésus-Christ : témoin les travaux d'Origène, de saint Augustin, de saint Thomas, de saint Bonaventure, etc.

Il est défendu d'expliquer les mystères comme il est défendu d'aller dans le soleil : c'est-à-dire que c'est impossible. Ces gens-là qui suspectent si facilement la foi des autres en montrent eux-mêmes bien peu. Ils s'inquiètent ! et de quoi? Ont-ils peur qu'on escalade le ciel? Qu'ils soient tranquilles : Dieu saura bien se défendre et se réserver des mystères inaccessibles. Qu'ils sachent du reste qu'en faisant tous mes efforts pour m'élever aussi haut que possible, je n'ai point la prétention qu'ils me supposent d'expliquer les mystères : je cherche à en dégager l'élément rationnel; je monte jusqu'où je puis, mais je ne prétends rien. Je dis plus, j'ai des mystères une bien plus haute idée que celles qu'ils en ont eux-mêmes; car ils croient que dans le ciel nous les comprendrons tous, et je ne le pense pas.

Enfin, quelques-uns ont cru voir dans une phrase du 22e chapitre un blâme indirect du pape Grégoire XVI et de sa bulle encyclique. Je déclare que dans le passage soupçonné, je n'ai eu aucunement en vue ni Grégoire XVI ni l'encyclique.

Il est peut-être bon d'avertir que je ne donne pas au mot philosophie le sens qu'on lui donne généralement de nos jours, où on considère la philosophie comme une méthode purement rationnelle : je l'entends comme Clément d'Alexandrie, comme on l'a entendu quelquefois au moyen-âge. En un mot, la vraie philosophie, pour moi, est celle qui regarde comme des principes certains les décisions de la Foi, aussi bien que les faits de la science, et qui s'appuie avec confiance sur ces deux éléments.

Je l'ai déjà dit, je le répète encore ici : le but de mon œuvre est de dévoiler les rapports qui existent entre la science et la Foi. J'ai pris tous les soins possibles pour ne blesser la Foi en rien, mais la maladresse, inséparable de toute intelligence finie, peut m'avoir entraîné à des inexactitudes.

Ce livre ne doit pas être considéré comme un enseignement dogmatique, mais comme l'exposé des conjectures qui me sont personnelles. Je ne les admets, moi-même, qu'à la condition

qu'elles ne toucheront point à l'intégrité de la Foi ; je prie le lecteur de ne les admettre qu'à cette même condition et de suspendre son jugement dans tout ce qui ne lui paraîtra pas clair. Il arrivera au reste ce qui arrive toujours. Le temps et les discussions éclaircissent peu à peu les points douteux et obscurs ; l'Église quand elle estime les questions assez importantes et assez mûres les juge à son tribunal infaillible : ce qu'elle dira sera la vérité.

Paris, 15 mai 1847.

P. F. G. LACURIA.

ERRATA.

TOME PREMIER.

Page	*ligne*	*au lieu de*	*lisez*
4	9	l'unité égale, l'unité	l'unité égale l'unité
— 34	15	imposants	importants
— 39	8	puissances	personnes
— 41	6	ecclésiaste	ecclésiastique
— 90	11	des trois sens	d'un des trois sens
— 135	12	et a la plus grande	et la plus grande
— 248	30	profession	possession
— 256	29	éternité	identité
— 271	29	intelligibles ; par	intelligibles par
— 275	23	résistances ; quand	résistance quand

TOME SECOND.

166	22	présentent	pressentent
180	21	indicti	invicti
221	27	avait reçu	avait vécu
247	9	système	rythme
314	24	comme un	que comme un
330	30	course	courbe

PRÉFACE.

Nous marchons vers un siècle philosophique; tout nous l'annonce et il est beau de pouvoir l'espérer, car la philosophie sera la perfection de l'humanité. Mais il est nécessaire de s'entendre sur un mot qui a été plus d'une fois détourné de son vrai sens. Le premier nom des philosophes a été celui de sages ; ils se regardaient comme possédant la sagesse, puis ensuite quelques-uns s'apercevant combien cette possession était encore incomplète n'ont pas osé s'en vanter, et en cela plus sages que les autres, ils ont pris le nom plus modeste de philosophes ou amis de la sagesse.

La philosophie a donc pour point de départ la recherche de la sagesse, et pour terme la possession réelle de cette même sagesse. Or ce n'est pas dans les

conditions actuelles de notre vie terrestre que nous pourrons atteindre au sommet de ce but sublime, nous en gravissons péniblement la rude pente, mais ce n'est qu'avec les aîles d'une autre vie que nous pourrons approcher de ces cimes inaccessibles.

La philosophie, dans son vrai sens, est donc la plus belle chose, la plus haute, la plus heureuse, puisqu'elle n'a d'autre terme que la vision intuitive, c'est-à-dire le ciel et son éternelle béatitude.

C'est dans le ciel seulement qu'elle pourra reprendre avec justice le nom de sagesse, pris d'abord avec témérité, mais tant que nous serons sur la terre, où nous ne pouvons qu'approcher plus où moins du but sans l'atteindre, le nom de philosophie sera l'expression du progrès et de la perfection de l'humanité.

Aussi tous ceux qui ont accompli de grandes choses dans l'ordre intellectuel et scientifique se sont attribué ce nom. Les anciens sages, d'abord, de l'Inde et de l'Egypte, de la Chine et de la Perse, puis les réformateurs subtils de la Grèce, Socrate, Pythagore, leurs disciples et leurs imitateurs, les savants du moyen-âge et ceux qui ont travaillé au grand œuvre de la pierre philosophale.

Les charlatans du dix-huitième siècle, qui, sous

prétexte de donner au monde une nouvelle sagesse, ont tout détruit sans rien édifier, ont pris aussi le nom de philosophes et l'ont rendu odieux ; et c'est là un des plus grands maux qu'ils aient fait à la société, car un grand nombre effrayés de l'énorme abus qu'ils ont fait de la philosophie, ont renoncé à la chose elle-même, en qui seule cependant est l'espérance de l'avenir, et par là a été imprimé à la plus saine partie de la société un mouvement rétrograde dont les fâcheuses conséquences sont incalculables. Tâchons de sortir du piége où nous sommes tombés, et puisqu'on commence à revenir de cette terreur panique de la philosophie, hâtons, s'il est possible, ce mouvement, nous ne saurions mieux employer ce que nous avons de vie et d'intelligence.

Essayons donc d'abord, de peur de nous méprendre, de compléter l'idée que nous avons déjà de la philosophie, et de la rendre par l'analyse, plus distincte et plus nette.

La philosophie est la recherche de la sagesse ou de la vérité ; or la vérité nous parvient de deux manières, nous la possédons sous deux modes.

D'abord comme nous ne sommes pas nous-même la vérité absolue, il faut qu'elle nous soit communiquée, et nous la recevons en effet, soit *par cette lu-*

mière qui éclaire tout homme venant en ce monde c'est-à-dire ce qu'il y a de plus élevé, de plus intuitif dans notre raison, soit par la parole ou le témoignage, autre communication de Dieu.

Mais la vérité à cet état est en nous d'une manière très imparfaite ; elle est en nous et elle n'est pas nous; elle nous reste étrangère, incompréhensible, nous la possédons sans en jouir. Elle est comme l'aliment au moment où il tombe dans l'estomac ; quoiqu'au dedans de nous, il nous est étranger et ne fait point partie de nous-même, nous n'en avons qu'une possession aveugle ; mais attendons que la digestion soit achevée, cet aliment entrant en rapport avec notre centre de sensibilité, sera devenu par l'assimilation quelque chose de nous-même, une portion de notre être matériel et alors seulement la possession sera devenue complète.

Il en est de même pour la vérité, nous commençons à la posséder par la foi, mais cette possession aveugle n'est point parfaite et ne peut toujours nous suffire, nous devons tendre sans cesse à la posséder aussi par la science, c'est-à-dire à la comprendre distinctement, à en avoir la vision intellectuelle. Or c'est là précisément le travail de la philosophie qui n'est et ne peut être autre chose que la science de la

foi. La philosophie est donc le complément de la foi, elle est l'avant-goût de la vision béatifique, le chemin qui converge vers le ciel.

On voit, et il ne faut jamais l'oublier, qu'elle suppose la foi, qu'elle tire d'elle sa substance et que sans elle, elle n'est plus qu'une forme vide.

On a beaucoup reproché à notre siècle de s'occuper de la matière ; ce n'est pas précisément ce dont il aurait fallu le blâmer, car la matière est une des clefs de la philosophie et c'est par elle que tout nous devient intelligible. L'intelligence c'est le toucher de l'âme, la matière et l'idée pure sont par rapport à nous comme le corps et l'âme des autres hommes ; nous ne percevons pas directement l'être intellectuel de nos semblables, mais par leur corps nous arrivons à connaître leurs pensées, leur bonté, leur caractère, leur différence réciproque ; et cependant ce corps ne serait rien sans l'esprit qui l'anime et lui communique sa forme.

La matière en général est comme un corps par lequel Dieu se fait connaître à nous, la matière n'est qu'une manifestation de la pensée divine à notre portée et son étude bien entendue nous apprendrait de l'être absolu bien des choses que la foi ne nous fait point connaître. Ce qu'il faut reprocher au siècle

ce n'est donc point d'étudier la matière, mais de l'étudier mal c'est-à-dire exclusivement, il fait comme celui qui voudrait étudier l'homme sur un cadavre.

La société a toujours commencé par la foi et le mystère ; mais l'homme n'est pas fait pour en rester là : il doit employer ses efforts, non pas à nier et à détruire, ce qui est impossible, mais à reculer le mystère, et par là monter de plus en plus dans la région de l'infini.

Après les siècles du moyen-âge, le besoin de sortir du mystère, ou plutôt le sentiment confus de ce besoin, a produit une réaction exagérée, comme toutes les réactions. Quelques découvertes ayant percé l'écorce mystérieuse qui recouvrait la matière, on s'est mis à l'étudier avec entraînement, et une seule chose peut expliquer l'ardeur qu'on y a mise, c'est l'espérance secrète d'y trouver la solution de ces grands problèmes qui, de tout temps, ont tourmenté l'humanité. Il y avait quelque chose de vrai dans le sentiment qui poussait ainsi la science : la matière peut aider puissamment à dévoiler des mystères ; mais, pour réussir, il ne fallait pas abandonner la foi, et c'est là la grande faute qu'on commit alors : la société imita le chien de la fable, elle laissa la proie pour l'ombre ; l'ombre aussi peut servir à la connais-

sance du corps quand elle est étudiée dans ses rapports avec lui ; mais, seule, elle est stérile et impuissante.

On a voulu étudier la matière seule et tout tirer d'elle ; qu'est-il arrivé ? on est tombé dans le doute, on en est venu jusqu'à la négation universelle, parce qu'en effet la matière isolée ne renferme en elle rien autre chose. Renversant toutes les notions, on a appelé ce qui est matériel positif ; mais, malgré cette dénomination, l'état même de la science est venu protester contre le mensonge ; car, sous l'influence de la matière, la science s'est empreinte de tous ses caractères négatifs : inconstance d'abord, mobilité, transformation perpétuelle, impénétrabilité ensuite, on n'a vu le fond de rien, on n'a pu trouver la raison première d'aucun phénomène, enfin on est tombé dans une divisibilité incalculable et désespérante, la science est devenue impossible maintenant ; la multitude de faits sans liaison qui la composent surpasse de beaucoup la puissance de la mémoire matérielle de l'homme. On le sent à présent, on s'en est déjà plaint, la science est encombrée, on s'y perd, elle attend impatiemment l'unité qui doit lui rendre la lumière.

Mais c'est inutilement qu'on la chercherait dans

la matière même cette unité, il faut monter plus haut, se placer dans l'idée pure. Xerxès, lorsqu'il conduisit ses trois millions d'hommes contre les Grecs, dut, pour voir l'ensemble de ses forces, se placer sur une montagne qui les dominât toutes; ainsi, pour comprendre la matière, il faut la contempler des hauteurs de la foi. La science et la foi se complètent et sont nécessaires l'une à l'autre, on peut les comparer à la lumière et aux corps, c'est la lumière qui nous fait voir les corps; sans elle, ils resteraient ensevelis dans l'obscurité; d'un autre côté, ce sont les corps qui décomposent la lumière, nous en font distinguer les nuances et les propriétés, qui, sans les corps, seraient éternellement restées, pour nos yeux, dans leur confusion primitive.

La foi seule a produit des siècles beaux, mais imparfaits; la science seule nous a jetés dans de grands désordres, toutefois son travail ne sera point inutile: qu'elle s'unisse à la foi, et nous aurons des siècles plus beaux qu'aucun de ceux que nous avons admirés jusqu'ici, des siècles dont rien ne peut nous donner l'idée: la science expliquera la foi, la foi donnera l'unité à la science, la science consolidera la foi et la rendra inébranlable, la foi éclairera la science et lui fera faire d'immenses progrès.

L'union de la foi et de la science, c'est donc là qu'est tout l'avenir de l'humanité, c'est donc là que doit tendre maintenant toute œuvre grande et utile.

Entre l'esprit et la matière, entre le fait et l'idée, entre la foi et la science, par conséquent, il y a une espèce d'être intermédiaire, dont peu, jusque-là, ont compris l'existence mystérieuse : être qui est un lien entre le ciel et la terre, être qui n'est ni fini ni infini, mais qui fait communiquer l'un à l'autre ; être qui est en même temps immatériel et formé de la matière ; qui est à la fois éternel comme Dieu, divisible comme la matière ; qui se trouve à la fois dans le créateur et dans la dernière des créatures ; être par conséquent qui doit jouer un rôle important dans cette union de l'esprit et de la matière, de la foi et de la science que la société appelle de ses vœux : cet être, c'est le nombre.

L'importance du nombre a été sentie dès la plus haute antiquité, on le retrouve comme une énigme au fond de toutes les théogonies anciennes, au milieu des cérémonies qui se perdent dans la nuit des temps. Pythagore, ce génie presque divin, croyait voir dans les nombres la source même et l'essence des choses ; il est à regretter que toutes les observations de cet homme pénétrant ne nous aient pas été

transmises; mais les principes du maître se sont trouvés justifiés par la perspicacité de ses disciples; les premiers ils ont deviné la sphéricité de la terre, on sait aussi que c'est à des contemplations pythagoriciennes que Keppler a dû la découverte des lois qui ont immortalisé son nom. Les anciens ne se sont pas seuls occupés des nombres, les Pères de l'Église ont également compris qu'ils étaient une énigme mystérieuse dont il fallait pénétrer le sens; saint Augustin surtout, le plus philosophe des Pères, a sur les nombres une foule de passages où il a déployé toute la subtilité ingénieuse de son esprit. Il s'est fait encore, il y a peu d'années, un ouvrage intitulé *de l'Unité*, où l'auteur fait voir par les nombres, les rapports qui existent entre les sciences mathématiques, la grammaire et la religion; enfin tout le monde connaît la belle page que le comte de Maistre a consacré au nombre qu'il appelle si justement le *miroir de l'intelligence*.

Pythagore se trompait, si comme on le dit il croyait que les nombres étaient cause de tout; le nombre n'est la cause de rien, mais il est l'expression de tout. Le nombre distingue tout; or, point de connaissance sans distinction : le nombre est donc la forme de tout, même de l'intelligence, puisque c'est par lui que l'intelligence se distingue et devient in-

telligible à elle-même, on peut donc le considérer comme un miroir dans lequel l'intelligence se voit, se reconnaît et se possède.

C'est pour cela que je me suis servi des nombres pour pénétrer sans m'éblouir dans les mystères de l'être.

On peut comprendre maintenant quels sont le but, la marche et le moyen de ce livre. Le moyen c'est le nombre. Je me suis servi du nombre, médiateur universel, pour établir un rapport entre l'idée et le fait, entre l'esprit et la matière, entre l'absolu et le relatif; une fois ce rapport connu, ils s'éclairent l'un l'autre, le nombre de la matière m'indique le nombre de l'esprit, le nombre de l'esprit me donne la raison du nombre de la matière, ainsi de l'un à l'autre la lumière s'accroît et l'être dévoile quelques-uns de ses mystères. Enfin le but final de l'ouvrage c'est de rejoindre ce qu'on avait fâcheusement séparé, la science et la foi; c'est de s'approcher autant que possible de la synthèse universelle, en un mot le but c'est l'unité.

L'unité! c'est la grande soif de notre époque; tout a besoin de l'unité, tous la demandent : unité intellectuelle! unité religieuse! unité politique! unité sociale! de tous les points de la terre s'échappe un

cri d'unité qui, je l'espère, montera jusqu'au ciel. Le temps approche où quiconque parlera aux hommes de l'unité sera regardé comme un prophète et un apôtre. N'est-ce pas cette grande idée de l'unité qui a donné de nos jours tant d'autorité aux paroles politiques d'un grand poète? ses ennemis lui ont reproché d'être incomplet, sans conviction, balloté par le vague d'une imagination nuageuse, que sais-je encore? ce n'est pas ici le lieu de discuter ces assertions, mais allons au pire et supposons qu'elles soient toutes fondées, eh bien! malgré cela, cette grande idée de l'unité sociale qu'il poursuit avec constanee et qui plane au milieu de toutes ses paroles suffirait seule pour l'élever bien au-dessus de ceux qui l'accusent; car il représente et exprime un grand besoin de l'humanité, tandis que beaucoup de ceux qui l'attaquent ne représentent rien.

Le premier lecteur des écrits de Fourier a-t-il pu s'imaginer que ce livre, avec toutes ses bizarreries, occasionnerait tant de mouvement, qu'il enfanterait une école et une secte, et que beaucoup le regarderaient comme le point de départ d'un nouveau monde? Fourier cherche à résoudre le problème de l'unité sociale, voilà le secret de son succès, il a fait faire un pas à la question, voilà son mérite. Toutes ces unités se tiennent, s'enchaînent et ne peuvent

se réaliser l'une sans l'autre. Travailler à l'une c'est travailler à toutes; ainsi quel que soit le succès de mon livre, son but est noble et grand, puisque son but est l'unité, et quand je n'aurais fait que donner un bon exemple de plus, je n'aurais à regretter ni ma peine, ni mon temps.

Avant d'associer le lecteur à la recherche que j'entreprends de la vérité, j'ai cru devoir le prémunir contre la tendance négative du siècle qui finit et que je regarde comme un des plus grands obstacles à la découverte du vrai, c'est ce que j'ai fait dans un discours préliminaire.

Il est très important qu'on ne se méprenne pas sur la nature de ce livre, ce n'est point un ouvrage théologique, mais philosophique, ce n'est point un prêtre qui transmet comme envoyé de Dieu la tradition dont il est dépositaire, mais un philosophe qui cherche à comprendre ces traditions, à les harmoniser avec la science; je n'enseigne pas, je cherche et j'explique, je n'écris au nom de personne, je suis seul responsable; je ne discute pas la foi, je la suppose et l'interprète, toute accusation sur la foi à mon égard serait donc hors de la question, serait un non-sens. Si je me trompe dans mes explications, qu'on m'accuse d'être incomplet ou inconséquent, je ne suis pas

plus infaillible qu'un autre, qu'on me critique, j'y consens volontiers, et je serai toujours reconnaissant pour celui qui me fera voir une vérité de plus.

Certes, s'il était vrai que j'eusse dit le dernier mot sur toutes choses, s'il n'y avait plus rien à corriger, à ajouter à mes paroles, je serais le plus désolé de tous. Quoi! l'humanité serait donc obligée de s'arrêter là? il faudrait donc renoncer à tout progrès ultérieur? et moi-même que ferais-je du reste de ma vie? Ah! s'il ne me restait l'espoir de découvrir des principes omis dans mon œuvre et par là de modifier les conséquences, de retrancher les choses défectueuses et de combler les omissions, à quoi me servirait d'inutiles années! si je n'avais l'espoir de voir l'humanité s'avancer chaque jour glorieusement malgré ses misères dans la voie de la perfectibilité, quel intérêt pourrait me retenir sur cette terre? Pourquoi l'humanité elle-même y demeurerait-elle? il ne nous resterait tous qu'à nous jeter au fond de la mer et à faire disparaître de la lumière du jour une œuvre finie et désormais sans but. Qu'on me dénonce donc mes fautes et mes imperfections, on me rendra service, qu'on me fasse voir surtout ce que j'aurais dû faire, je serai au comble de la joie. Le voile qui nous dérobe la vérité est infini comme elle, et ce ne sont point deux mains mortelles qui peuvent le dé-

chirer. Si j'ai fait mes efforts pour en soulever un coin, ce n'est que pour inviter les autres à continuer l'œuvre immense à laquelle la philosophie travaille depuis le commencement. Chaque rayon dévoilé sera un bienfait pour tous; quand tous se seront mis à l'œuvre, la lumière croîtra rapidement et la société inondée de son éclat, réchauffée de sa chaleur, recueillera le fruit de toutes les larmes qu'elle a versées, de tout le sang qu'elle a répandu, car tout ce qu'elle a souffert et tout ce qu'elle est destinée à souffrir encore n'a été et ne sera souffert que pour arriver à la possession de cette lumière qui est la vérité éternelle.

Paris, 8 septembre 1844.

AVIS. — J'avertis le lecteur, qu'il y a dans cet ouvrage des chapitres complètement inintelligibles sans la connaissance de ceux qui précèdent, je le prie donc, s'il venait à tomber dès l'abord sur ces chapitres, de vouloir bien suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait lu l'ouvrage en entier et dans son ordre, je ne pense pas qu'alors il trouve rien de difficile à saisir.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

. . . C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies, est d'instruire de toutes les vérités; et le plus sûr moyen de les réfuter, est de les déclarer toutes.

(PASCAL, *Pensées*.)

Je croirais avoir rendu un grand service à la société, si je pouvais faire comprendre à tous cette pensée de Pascal, et surtout persuader à tous de la mettre en pratique.

Le premier pas vers le bonheur c'est la connaissance de la vérité. Aussi, quelque méchants que puissent être les hommes, tous ou à peu près tous voudraient connaître la vérité; ceux même qui ne veulent pas encore faire le bien, ont un désir secret mais invincible de savoir le vrai; et quand ils deviennent meilleurs, c'est ordinairement l'éclat du vrai qui enfante le bien dans leur cœur. Il faut donc manifester la vérité et détruire l'erreur. Mais avant tout, ne faut-il pas bien les reconnaître et les distinguer? Autrement ne sera-t-on pas dans la position d'un homme qui, voulant défendre un ami contre son adversaire, se voit exposé à percer celui qu'il aime et à protéger celui qu'il voulait détruire, parce qu'il ne peut reconnaître et distinguer les traits de leur figure?

Cherchons donc à découvrir quel est le caractère fondamental, soit de la vérité, soit de l'erreur ; et c'est à quoi nous conduira la profonde pensée de Pascal dont j'ai tiré mon texte. Tout son raisonnement peut se résumer en ces mots : l'erreur n'est qu'une vérité incomplète ou entièrement supprimée, ou pour s'exprimer d'une manière plus générale : la vérité est une affirmation et l'erreur une négation. Plusieurs se récrieront peut-être ; mais qu'ils aient la patience de m'écouter. Afin de mieux distinguer la vérité et l'erreur, et leur caractère fondamental, portons-les à l'extrême. Supposez donc une affirmation infinie ; que sera-t-elle, sinon la vérité, et la vérité tout entière? L'infini existe, il n'est autre chose que Dieu ou la vérité elle-même. Or il ne peut s'exprimer que par une affirmation infinie, et il ne peut y avoir deux affirmations infinies différentes quant à la substance ; donc il est inévitable de dire que l'affirmation au plus haut degré ou l'affirmation infinie, est la vérité au plus haut degré ou la vérité infinie.

Supposez maintenant une négation infinie, qu'aurez-vous sinon l'erreur au plus haut degré, l'erreur renfermant toutes les erreurs, en un mot le néant? Si l'infini existe, il ne peut y avoir d'erreur plus grande que de tout nier, car alors nier tout c'est nier une existence réelle, infinie, et par conséquent commettre une erreur infinie. Or maintenant peut-on supposer que les vérités partielles aient une nature fondamentalement différente de celle de la vérité suprême, et que les erreurs partielles aient aussi une nature entièrement opposée à celle de l'erreur extrême? Il faut donc reconnaître que le caractère fondamental de la vérité est l'affirmation, et celui de l'erreur la négation : la vérité c'est l'être, l'erreur c'est le néant.

Nous tomberions du premier pas dans l'absurde, si nous ne faisions ici une distinction importante.

Il faut bien se garder de confondre l'affirmation avec la forme affirmative, la négation avec la forme négative ; l'erreur revêt toutes les formes, mais ces formes sont illusoires et ne changent pas la nature des choses ; allez au fond et vous découvrirez cette nature toujours la même. Tâchons d'expliquer cela et prenons d'abord nos exemples dans le langage mathématique, parce qu'il est à la fois le plus sûr, le plus clair dans sa marche, le plus évident dans ses résultats. Les principes des mathématiques sont peu nombreux, ils peuvent même se ramener à un seul qui les renferme tous, c'est celui-ci : L'unité égale l'unité, immense affirmation, affirmation infinie, car elle peut se traduire : Dieu est Dieu. Or, tout résultat mathématique vrai, doit renfermer ce principe et n'est vrai que par lui ; tout résultat faux au contraire pourrait se ramener à la négation de cette suprême égalité de l'unité avec elle-même. Donc, au fond, toute vérité mathématique est une affirmation, et toute erreur mathématique se résout en une négation. Considérez maintenant toutes les mutations que subit une équation avant d'arriver à son dernier résultat, cependant elle n'a jamais cessé un seul instant d'être vraie ; les changements des signes + et — n'ont donc pas changé sa nature affirmative. Jetez encore un coup-d'œil sur une page chargée de calculs algébriques, vous voyez quelquefois une série de termes qui, au premier abord, paraissent très positifs, car tous sont marqués du signe + ; mais remontez plus haut, et vous verrez qu'étant affectés d'un coefficient négatif, ils ne présentent, malgré leur signe +, qu'une valeur purement négative ; prises seules, ces quantités seraient des erreurs et n'exprimeraient que des absur-

dités : néanmoins elles peuvent être vraies dans l'ensemble, ou plutôt l'ensemble qui les renferme peut être vrai s'il est positif.

Disons de même du langage parlé ; le principe le plus général que les hommes aient formulé est celui-ci : La même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas : expression identique avec celle-ci : L'être égale l'être (1) ; l'être est l'être ; Dieu est Dieu ; affirmation infinie sur laquelle repose toute vérité et toute certitude : or, toute expression par la parole doit, si elle est vraie, pouvoir se ramener à cette égalité suprême, et toute expression qui entraîne sa négation est une erreur ; donc tout ouvrage, toute dissertation, tout chapitre, pour être vrai, doit être positif, puisqu'il doit se ramener en dernier résultat à l'affirmation infinie : l'être est l'être.

Posez un principe faux, c'est-à-dire qui renferme explicitement ou implicitement la négation de l'affirmation infinie ; toute la longue suite de raisonnements que vous en tirerez, quelle que soit la forme affirmative, sera négative dans sa totalité, parce qu'elle sera affectée du principe dont vous êtes parti comme d'un coefficient négatif qui change la valeur de toute la série.

Posez un principe incomplet, c'est-à-dire un principe qui affirme la vérité sous un point de vue et la nie sous un autre ; ou encore, qui par sa forme prétend renfermer tout un ordre de vérités et ne le renferme point en entier ; ou enfin, qui est vrai et juste en lui-même, mais qui devient

(1) Que le langage tout entier se rapporte à la proposition l'être est l'être et les mathématiques à l'unité égale, l'Unité ou I=I, c'est ce qui a déjà été prouvé ; c'est pourquoi je me suis contenté de l'énoncer ; je renvoie les personnes qui en veulent étudier les preuves, aux grammaires générales et surtout au livre intitulé : *De l'Unité ou Aperçus philosophiques sur l'identité des principes de la science mathématique, de la grammaire générale et de la religion chrétienne.*

incomplet par l'extension que vous lui donnez arbitrairement : vous avez alors une série de conséquences mêlées de vérités et d'erreurs ; tout ce qui découlera de la partie affirmative du principe sera vrai ; tout ce qui découlera de la partie absente ou négative sera faux ou négatif comme sa source, et ces conséquences seront d'autant plus erronées qu'elles seront plus logiques.

Ainsi si vous voulez juger d'un ouvrage, considérez son ensemble ; si de tout l'ouvrage il résulte la manifestation, l'affirmation d'une grande vérité, l'ouvrage est bon ; s'il se résout tout entier dans une vaste négation, il est faux et mauvais.

Jusqu'ici j'ai supposé qu'on raisonnait toujours juste ; mais malheureusement il en est rarement ainsi. Ici se montre la supériorité de la logique des mathématiques sur celle du langage : ce n'est que dans les mathématiques que l'on peut s'assurer de la rigueur de la logique, l'erreur d'un seul chiffre se manifeste inévitablement au résultat, on peut donc arriver à une rectitude absolue ; mais au contraire la pensée et la parole qui l'expriment se faussent entre nos mains avec une extrême facilité, et nous n'avons point d'instrument assez complet pour en constater les déviations d'une manière infaillible. Un livre aura donc presque inévitablement des erreurs partielles, des inconséquences, des fautes de calcul, et quelquefois il en fourmillera sans que nous puissions nous promettre de les compter toutes. On voit donc combien il est difficile de découvrir la vérité, nous sommes entre deux dangers : danger, si l'auteur manque de logique ; danger, s'il en a. Je sais que les auteurs pensent être sûrs de leur logique, et souvent se croient par là infaillibles. Mais qu'ils écoutent cette parole de Pascal : « L'omission d'un principe mène à

l'erreur. » Entendez-vous, logiciens? Qui ne tremblerait à cette pensée que l'omission du moindre principe peut mener à l'erreur! Cela ne devrait-il pas rendre la logique moins fière et moins insolente dans sa marche, moins absolue dans ses décisions ?

La logique, c'est une ligne droite qu'il faut mener à un but qu'on ne possède point encore ; or, qui peut se vanter de réaliser une ligne parfaitement droite? et surtout qui peut se promettre de la diriger droit vers ce but inconnu? Quel est le chasseur qui ne jurerait pas que le canon de son fusil commence une ligne droite entre lui et l'oiseau? et si l'oiseau ne donnait pas un démenti irrésistible en s'envolant après le coup, si le chasseur pouvait s'en tenir à la théorie, si l'oiseau demeurait immobile et qu'il fût impossible de vérifier s'il a été atteint, il n'y aurait certainement aucun chasseur maladroit, et tous se croiraient infaillibles. Mais l'oiseau atteint ne prouve pas même encore que la ligne soit droite ; il faudrait pour cela démontrer que le centre a été précisément touché ; car si la ligne est droite, il faut que la portée du fusil étant infinie et la série d'oiseaux à atteindre aussi, tous soient percés. Or, que la balle au bout d'une lieue ne se soit écartée que d'un millième de ligne, il y aura certainement une multitude incalculable d'oiseaux atteints, mais cela n'empêchera pas cependant que la ligne prolongée à l'infini ne s'écarte aussi à l'infini ; ainsi, qu'un logicien ait rencontré deux, trois, cent vérités, il ne peut encore être sûr de n'avoir pas dévié.

Lorsqu'il s'agit de mesurer la matière, on peut se rassurer sur ces erreurs inappréciables, parce que le compas et la règle vont lentement ; mais l'esprit de l'homme traverse en un clin-d'œil des espaces incommensurables, et quelques précautions qu'il ait prises, quelque droit qu'il soit parti,

il peut au bout de peu de temps tomber dans l'erreur. Logiciens, vous êtes semblables à ces chasseurs dont je parlais, mais vous êtes sans contrôle, de là votre assurance.

Veux-je dire qu'il faut anéantir la logique? à Dieu ne plaise! Gardons-nous bien de briser ce précieux instrument, perfectionnons-le plutôt de toutes nos forces; mais ce que je demande instamment c'est qu'on ne lui donne pas une valeur qu'il n'a pas; c'est qu'on ne le croie pas infaillible, ni dans les autres, ni dans soi. Certes la logique a rendu de grands services à la société, mais elle lui a fait de grands maux; toutes les âmes intelligentes et sincères qui sont tombées dans l'erreur, ont été perdues par leur foi dans la logique; elles n'ont pas voulu croire que leur ligne pût cesser d'être droite, et lorsqu'elles se sont trouvées en face d'erreurs monstrueuses, il leur a fallu choisir entre deux sacrifices: ou renoncer au bon sens en admettant ces erreurs, ou renoncer à la vie de l'intelligence en rejetant les principes d'où elles étaient parties; malheureuses elles-mêmes et funestes pour les autres! car elles ne se sont point égarées seules, mais par leur puissante attraction elles ont entraîné un grand nombre d'autres âmes dans le même précipice, dans le même désert, dans la même négation, et ont ainsi attiré sur la société des maux innombrables; c'est par la séduction de la logique que se sont formées les hérésies, c'est par cette séduction qu'elles se sont maintenues leur temps; car il est absurde de penser qu'une immense multitude aille, de plein gré, le sachant bien, se jeter dans l'erreur; s'il y a mauvaise foi dans une secte c'est dans le petit nombre : la plupart sont séduits.

Il est vrai que la logique, comme certaines maladies, porte en elle-même son remède et se guérit par son propre ex-

cès, mais ce n'est qu'après avoir ravagé la terre pendant des siècles entiers; la réparation est toujours tardive et paraît bien inégale. Usons donc de la logique, oui! mais si nous voulons le faire utilement, usons-en avec des précautions infinies, avec une défiance continuelle: jetant souvent nos regards derrière nous, tenons-nous prêts au moindre avis à nous arrêter, à examiner de nouveau, à retourner sur nos pas s'il le faut; car, dès qu'il y a dans nos principes la moindre lacune, cette logique qui nous a été donnée pour construire et affirmer, peut devenir un instrument terrible de destruction, c'est-à-dire de négation; la seule utilité qu'elle puisse avoir dans ce dernier cas, c'est d'épouvanter la société en la conduisant jusqu'au bord de l'abîme sans fond qui est le néant, et de la forcer ainsi à remonter cette route déjà parcourue, pour chercher le principe ou l'affirmation oubliée, ou encore inconnue.

Il faudrait donc que le philosophe ne pensât et n'écrivît jamais sans avoir devant les yeux la pensée de la fragilité de la logique; elle lui apprendrait d'une part qu'il faut marcher avec précaution, s'arrêter, reculer au besoin, porter rarement des jugements irrévocables; de l'autre elle lui montrerait que tout n'est pas perdu parce qu'on rencontre une impasse, une difficulté insurmontable, une incohérence, une absurdité; que s'en prendre aux principes et les nier c'est un vrai suicide intellectuel; elle lui ferait comprendre cette sage maxime énoncée par Pascal et qu'on devrait graver en lettres d'or: « Il ne faut jamais abandonner les choses claires à cause de celles qui sont obscures. »

Voyons maintenant les conséquences de ce qui précède: puisque le caractère le plus fondamental de la vérité c'est l'affirmation, la disposition d'esprit la plus essentielle pour

la découvrir est donc de se défier de toute négation ; de ne jamais l'admettre sans examen et même de ne l'admettre définitivement qu'à la dernière extrémité ; tout au contraire de ne jamais mépriser une affirmation, de ne jamais y renoncer sans l'avoir étudiée à fond et en avoir tiré toute la substance, s'il en existe. Est-ce la disposition d'esprit de notre siècle? Malheureusement, non! et quoique nous nous vantions d'être déjà bien loin du déplorable siècle de Voltaire, nous en tenons encore beaucoup ; on regarde encore le doute comme le parti le plus sûr, on considère toute croyance comme une duperie, on n'ose avouer celles qu'on a malgré soi ; celui qui se hasarde à prendre la défense d'une vérité nouvelle, d'un fait non encore admis, croit devoir se le faire pardonner par l'amertume et le mépris avec lesquels il traite d'autres vérités et d'autres faits, il semble avoir plus à cœur de prouver qu'il sait nier, que de prouver qu'il sait affirmer ; il se croit un homme perdu de réputation, incapable de confiance s'il ne se distingue par la destruction de quelque vérité, comme le sauvage du Canada, qui ne croit pouvoir décemment rentrer d'une excursion sans rapporter des chevelures, dût-il les acheter ou les emprunter.

Une telle disposition n'empêchera-t-elle pas, aux uns de découvrir la vérité, aux autres de l'admettre, et ne retardera-t-elle pas nécessairement le progrès du monde? Quel sera maintenant le meilleur moyen de combattre et de détruire l'erreur ? Tout le monde conviendra que le meilleur moyen de guérir un mal est de le guérir dans son principe : quel est donc, d'après ce que nous avons dit, le principe de l'erreur? Nous avons vu deux sortes d'erreurs, l'erreur de logique, qui est une faute de calcul, une inconséquence, une contradiction ; ce genre d'erreur est de beaucoup le moins

dangereux, il se détruit de lui-même. Mais l'autre erreur, celle qui est vraiment séduisante et dangereuse, est celle qui est la conséquence rigoureuse d'un principe faux, et surtout d'un principe incomplet; elle vient donc de la négation ou de l'absence d'une vérité au point de départ. Eh bien, qui ne voit que le meilleur remède c'est d'établir cette vérité niée ou omise. Donc la meilleure réfutation de l'erreur, c'est l'exposition de la vérité, c'est-à-dire l'affirmation; c'est ici qu'il convient de citer en entier la belle pensée de Pascal qui m'a servi de texte.

« Il y en a qui errent d'autant plus dangereusement « qu'ils prennent une vérité pour le principe de leur er-« reur; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais « de suivre une vérité à l'exclusion d'une autre.

« Il y a un grand nombre de vérités, et de foi et de mo-« rale, qui semblent répugnantes et contraires, et qui sub-« sistent toutes dans un ordre admirable.

« La source de toutes les hérésies est l'exclusion de « quelques-unes de ces vérités; et la source de toutes les « objections que nous font les hérétiques, est l'ignorance « de quelques-unes de ces vérités, et d'ordinaire il arrive « que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités op-« posées, et croyant que l'aveu de l'une renferme l'exclu-« sion de l'autre, ils s'attachent à l'une et excluent « l'autre.

« Les Nestoriens voulaient qu'il y eût deux personnes « en Jésus-Christ, parce qu'il y a deux natures; les Eu-« tychiens, au contraire, qu'il n'y eût qu'une nature « parce qu'il n'y a qu'une personne. Les Catholiques « sont orthodoxes, parce qu'ils joignent ensemble les vé-« rités de deux natures et d'une seule personne.

« Nous croyons que la substance du pain étant chan-

« gée en celle du corps de Notre Seigneur Jésus-Christ, il « est réellement présent au Saint-Sacrement : voilà une « des vérités. Une autre, est que ce sacrement est aussi « une figure de la croix et de la gloire, et une commé- « moration des deux. Voilà la foi catholique qui comprend « ces deux vérités qui semblent opposées.

« L'hérésie d'aujourd'hui, ne concevant pas que ce sa- « crement contient tout ensemble et la présence de Jésus- « Christ et sa figure, et qu'il soit sacrifice et commémo- « ration de sacrifice, croit qu'on ne peut admettre l'une « de ces vérités sans exclure l'autre.

« Par cette raison, ils s'attachent à ce point que ce sa- « crement est figuratif, et en cela ils ne sont pas héréti- « ques ; ils pensent que nous excluons cette vérité, et de là « vient qu'ils nous font tant d'objections sur les passages « des Pères qui le disent. Enfin, ils nient la présence réelle, « et en cela ils sont hérétiques.

« C'est pourquoi le plus court moyen d'empêcher les « hérésies est d'instruire de toutes les vérités, et le plus « sûr moyen de les réfuter, est de les déclarer toutes. »

Pascal ne parle que des erreurs provenant de principes faux ou incomplets, et au fond, ce sont les seules dangereuses pour la société ; un individu peut s'égarer par manque de logique, mais il est impossible qu'une multitude se rencontre à faire les mêmes fautes de calcul ; quoique chacun en fasse de son côté, elles ne seront pas les mêmes; ce qui sera uniforme sera la vérité, car la vérité seule est une et l'erreur est essentiellement discordante. Ainsi la logique, cet instrument dont nul ne peut répondre, devient infaillible entre les mains de la multitude, et comme l'a si bien dit M. de La Mennais : *la logique des nations est inexorable;* voilà pourquoi, comme l'a admirablement

développé M. Blanc Saint-Bonnet, quoique chacun ait eu en lui la vérité dans son germe, néanmoins la certitude ne se trouve que dans le sens commun.

Car, au fond, qu'est-ce que la vérité dans son germe? C'est la vérité dans son expression une et infinie, ce sont ces propositions identiques I=I, l'être est l'être, Dieu est Dieu, propositions qui, comme d'autres l'ont déjà démontré, renferment la double idée de l'unité et de la trinité de Dieu. Or, toute vérité est renfermée là et découle de là; les autres vérités ne sont que des rayons qui s'échappent de ce centre lumineux.

Mais la vérité, à cet état d'expression infinie ou de germe, est loin de nous suffire, parce que d'abord elle nous est inapplicable à nous qui sommes finis, et d'ailleurs, quoique la notion de l'unité ou de l'être soit la source de toutes les autres, cette notion, la première qu'on puisse avoir et qui est indispensable pour en acquérir d'autres, est néanmoins très incomplète, et on ne connaît parfaitement l'être que lorsqu'on en connaît non-seulement l'unité, mais encore la variété infinie. L'intelligence divine possède seule cette variété infinie, et notre destinée à nous est de l'étudier sans fin, de marcher sans fin de vérité en vérité, de lumière en lumière.

Il existe deux moyens de se dilater ou de pénétrer dans l'être : l'un que nous avons perdu en grande partie et que nous espérons retrouver dans l'autre vie, l'autre qui nous reste encore quoique nous soyons loin de le posséder dans toute sa perfection; ce sont l'intuition et la logique. L'intuition! oh! comme ce mot épanouit l'âme, comme il fait battre le cœur de celui qui en comprend le sens! L'intuition, partant du principe de l'être, le pénètre dans tous les sens, le voit dans tous ses rapports, se dilate dans lui

sur tous les points à la fois. L'intuition, c'est l'espace, c'est la sphère qui se développe également, universellement, harmonieusement; l'intuition, c'est la félicité suprême. La logique au contraire ce n'est qu'une ligne; elle ne peut suivre à la fois qu'un rayon de lumière, qu'une série de vérités; lors même qu'elle est rigoureuse et inflexible, elle est encore incomplète; ne représentant jamais qu'une face de l'être, qu'une division de la pensée infinie, elle est à la fois vérité dans ce qu'elle dit et erreur dans ce qu'elle ne dit pas; piége inévitable d'erreur pour celui qui ne veut admettre que ce qu'elle dit; il faut que dans son rude labeur, pour étendre l'intelligence humaine, elle remonte, à chaque fois, au centre, afin de suivre un nouveau rayon, une nouvelle série; la science humaine se compose ainsi de tous les rayons logiques que les hommes ont pu former et faire admettre; pauvre et maigre faisceau qui est encore à une distance infinie de la vérité complète.

Heureusement le peuple a la foi! Et où en serions-nous si Dieu n'avait suppléé à l'intuition par la foi, s'il ne nous avait donné toutes faites des vérités que notre pauvre logique n'eût jamais trouvées ou n'eût trouvées qu'après des milliers de siècles. Certes, nous serions bien ingrats si nous ne reconnaissions pas combien de travaux infinis nous ont été épargnés par la révélation. Au fond, on ne pourrait vivre sans foi et avec les seules ressources de la logique; tout le monde, soit individu, soit société, admet un certain nombre de principes qu'on regarde comme incontestables, et je ne sache personne qui puisse se vanter d'avoir ramené tous les principes qu'il admet à ce premier principe : l'être est l'être.

En réfléchissant sur ce qui précède, on voit que la société, quelqu'inflexible qu'on suppose sa logique, peut se

tromper de deux manières : ou en excluant une vérité, ce qui arrive lorsqu'on raisonne sur les vérités qu'on connaît comme s'il n'en existait point d'autres ; ou en partant d'un faux principe qu'elle admet sans examen, et par faux principe nous savons qu'il faut entendre un principe négatif qui trompe le plus souvent par son apparence affirmative. Mais, au fond, cela est la même chose, l'un et l'autre reviennent à une négation de vérité, implicite ou explicite.

Donc, puisqu'il n'y a qu'une seule cause à l'erreur, il n'y a qu'un seul moyen direct et efficace d'y remédier, c'est de supprimer cette cause en établissant la vérité omise ou niée ; si vous ne prenez ce moyen, vous vous consumerez en efforts inutiles, et vous trouverez une résistance invincible, soit dans la société, soit même dans l'individu, résistance d'autant plus invincible qu'elle est fondée.

Voyons en effet les autres moyens, et examinons s'il est juste de s'y rendre.

Ordinairement celui qui réfute part d'un principe qu'il suppose vrai, et, par une série d'arguments, il arrive à une conclusion opposée à l'assertion de son adversaire, mais celui-ci dira : En partant d'un principe il est arrivé à une conclusion différente de la mienne ; mais moi aussi je suis parti d'un principe ! Or, puisque ces deux principes sont, à ce qu'il paraît, inconciliables, puisqu'il faut en sacrifier un, j'aime autant garder le mien. Il dira cela, et n'en a-t-il pas le droit ? Ainsi tous les raisonnements que vous aurez tirés à grand'peine de votre principe, pour établir son opposition avec l'assertion que vous vouliez renverser, n'auront eu d'autre résultat que de faire haïr et sacrifier ce principe, et si ce principe est une vérité comme vous le pensez, ce sera une vérité que vous aurez

rendue odieuse, une vérité dont vous aurez éloigné, peut-être pour toujours, celui que vous prétendiez guérir. Que fallait-il donc faire pour être utile? Il fallait étudier d'abord le principe de votre adversaire, en reconnaître la vérité, et faire voir l'accord qu'il y avait entre le vôtre et le sien. Si seulement, au lieu de poser votre principe à la hâte et de vous ruer sur les conclusions, vous vous étiez attaché à bien établir ce principe, à l'environner de lumière, à en faire ressortir l'éclat et la beauté; si, au lieu de le présenter à votre adversaire comme un ennemi qui vient le terrasser, vous le lui aviez montré comme un ami qui lui tend la main et lui demande l'hospitalité, son cœur se fût peut-être laissé prendre à sa beauté, il l'eût envisagé sans prévention, il se serait attaché à lui, et les conclusions, qui se seraient développées d'elles-mêmes dans son intelligence, auraient été bien plus efficaces pour modifier ses croyances et sa conduite, que ces mêmes conclusions présentées par vous comme une arme à bout portant.

D'autres fois on entreprend de traiter par l'absurde. Vous prenez mes assertions, et de conclusions en conclusions vous arrivez à ce que vous appelez une absurdité; alors vous jetez un regard de mépris sur moi et vous vous retirez triomphant. Mais examinons bien le fond des choses, et voyons si vous avez lieu d'être si fier? Pour moi, il me semble, au contraire, que j'ai plusieurs raisons pour rester dans mes idées. D'abord, suis-je sûr de la rectitude de votre logique? et quand même vos conclusions me paraîtraient bien tirées, ne serait-il pas possible qu'en vous trompant vous m'ayez trompé moi-même? Or si j'ai une confiance plus grande dans la vérité de mon principe qui me paraît clair, que dans la rectitude de votre logique

et de la mienne, qui n'est pas claire, je dois raisonnablement me tenir au principe, selon la règle de Pascal : « Il ne faut jamais abandonner les choses claires, à cause « des choses obscures. » Analysez bien la résistance qu'on trouve dans les gens du peuple, dans ces hommes simples qui se défient de leur propre habileté, et vous verrez qu'elle n'est autre chose que cela; ils sont éblouis par vos paroles : « Vous avez trop d'esprit pour moi », vous disent-ils naïvement, et tout bien considéré, leur principe leur paraissant plus clair que tous vos raisonnements et que les idées embrouillées que vous avez jetées dans leur esprit, ils croient plus sûr de s'y tenir, et ils ont raison.

Oui, ils ont raison; car, au fond, qu'avez-vous prouvé avec toutes ces absurdités que vous avez établies? n'avons-nous pas vu que l'erreur pouvait venir d'une vérité incomplète? Tous vos absurdes ne prouvent donc pas qu'il n'y a rien de vrai dans ce que je dis, ni que je sois parti de l'erreur, mais seulement que les vérités possédées par moi ne suffisent pas. Or ceci posé, que voulez-vous raisonnablement que je fasse? faut-il, parce qu'il me manque des vérités, rejeter celles que j'ai déjà? Nullement. Ainsi, en attendant que vous ayez la bonté de me donner ces vérités qui me manquent encore, ou que je les aie découvertes moi-même et qu'elles aient modifié convenablement mes idées, je garderai ces mêmes idées telles quelles, et je ferai bien. Un boiteux qui aurait perdu une de ses béquilles se garderait bien de jeter l'autre, on lui dirait en vain qu'avec celle qui lui reste, il marche de travers : « Donnez-m'en une autre, s'écrierait-il, mais pour jeter celle-ci, je ne le ferai point. »

Tout ce que nous venons de dire de l'individu est vrai, à plus forte raison de la société. Convient-il, en effet, à

un individu de venir, avec sa logique faillible, donner des leçons à la société, et lui faire voir à quelles conséquences elle s'expose? Aussi qu'arrive-t-il ordinairement? la société passe et poursuit sa route, sans même voir celui qui l'avertit, ou s'il a la voix assez forte pour se faire entendre : « Tais-toi, lui dira-t-elle, tu veux en apprendre à ta « mère, laisse-lui continuer son chemin, elle verra ce qu'il « en est. » Mais cette mère qui repousse dédaigneusement un enfant qui veut lui faire une remontrance, l'accueille avec bienveillance et intérêt quand il lui apporte ce qu'il a trouvé.

Voulez-vous donc être utile à la société, cherchez quelque nouvelle vérité et venez la lui offrir, et au lieu de vous repousser elle vous bénira, et vous aurez pris le seul moyen de détruire ses erreurs ; car la logique de la société étant infaillible et inévitable, cette nouvelle vérité produira nécessairement toutes ses conséquences, et elle complètera la pensée humaine tout en la modifiant. Qui ne voit ainsi que le seul et utile moyen de détruire l'erreur, c'est l'exposition de la vérité? et c'est ce que confirme l'histoire. Quels sont les hommes qui ont eu sur le monde une influence profonde et bienfaisante? regardez si tous n'ont pas fait connaître ou tiré de l'oubli de grandes vérités? Tous les fondateurs, les législateurs, les grands poëtes ont édifié et non détruit. Lorsque Dieu a voulu annoncer un Sauveur au monde, il a dit de lui : *Il ne brisera pas le roseau ployé et n'éteindra pas le lumignon qui fume encore*. Moïse exposait ; Confucius, Zoroastre exposaient ; les Apôtres, qui ont changé le monde, exposaient également ; les Missionnaires, qui font pénétrer la civilisation jusque dans les forêts les plus sauvages, le font en exposant ; et ce sont tous ces hommes qui restent dans le sou-

venir des peuples comme des bienfaiteurs envoyés de Dieu, comme des prophètes inspirés.

Que la critique nous montre donc ses bienfaits comparés à ceux-là? Pourrait-on me citer beaucoup d'hommes convertis et changés par une réfutation hostile? Qu'on examine bien, on verra que les sorties, les invectives les plus triomphantes n'ont jamais rien changé aux idées; elles flattent l'amour-propre des partisans, enveniment la haine des adversaires, et, au lieu de ramener les esprits, ne font le plus souvent que rendre le monde inguérissable et toute conciliation impossible. La plupart du temps, les critiques de profession ne font, en réalité, que gâter leur cause; cependant, ils se croient les sauveurs du genre humain, les soldats les plus courageux et les plus utiles de la vérité, et lorsque la société, par l'influence des vérités qui germent dans son sein, est arrivée à bien malgré eux, ils s'essuyent le front et disent comme la Mouche du Coche :

J'ai tant fait que nos gens sont enfin dans la plaine.

Mais ne tombons pas dans le défaut que nous combattons, ne détruisons rien, pas même la critique, car elle a aussi son utilité; elle est quelquefois nécessaire, mais à la manière des poisons, qui ont presque tous des vertus médicales. Or de même qu'on ne doit les employer que rarement, avec précaution, en très petite quantité, de même on ne doit user de la critique que le moins possible, avec discernement et une grande modération. Non, je ne veux pas détruire la critique, mais la mettre à sa place; je voudrais faire sentir combien son rôle est secondaire, même lorsqu'elle est juste, combien il est pitoyable lorsqu'elle

est passionnée et injuste. Explorer l'être, explorer le néant, quel est le plus beau de ces deux rôles? Vaut-il mieux construire que détruire, embellir et orner qu'enlever des immondices? Au fond, les critiques sont les corbeaux de la littérature, ne vivant que de la mort et flairant sans cesse les cadavres. Veut-on de la gloire? mais qui est oublié plus vite qu'un critique? et encore est-ce souvent un bonheur pour lui, car sa mémoire serait maudite. Dites, que préféreriez-vous être? Zoïle ou Homère? Chateaubriant, le père de la littérature moderne, ou cette nuée de critiques qui se sont jeté sur ses chefs-d'œuvre et que personne ne connaît plus maintenant? de Lamartine, qui a ouvert un nouveau cycle poétique, ou ces faiseurs de pamphlets qui ont épuisé contre lui le dictionnaire de la raillerie et du mépris? Celui de tous les hommes de ce genre qui a eu le plus de succès, le héros, le roi de la négation et de la critique, c'est Voltaire! Eh bien! déjà à présent, personne ne voudrait de sa réputation, et il est impossible de prévoir jusqu'à quel point sa mémoire sera maudite dans cinquante ans d'ici.

Au reste, qu'on me comprenne bien, je combats la chose, et non les personnes; je blâme le moyen et les résulats, non les motifs. Certes, dans la foule des critiques, beaucoup, peut-être même le plus grand nombre, sont des hommes de cœur et de talent, quelques-uns sont d'une vertu austère; c'est le sentiment du vrai et du beau qui a été blessé en eux; ils ont voulu venger cette blessure, et au fond ils n'ont qu'un but, combattre en faveur du vrai et du beau; j'honore donc leur personne, mais je déplore que tant de cœur, tant de talent se dépensent si inutilement, tandis que dans une autre voie, ils pourraient rendre de si grands services.

Et malheureusement, le nombre est grand maintenant de ceux qui se font illusion et qui croient ne pouvoir mieux faire que de critiquer, et le plus amèrement possible; le ton de la haine est partout; ce n'est qu'un feu croisé d'injures, de quolibets, de mépris, de railleries, de caricatures. La presse quotidienne ne vit à peu près que de cela; ce sont des cris de joie et de triomphe lorsqu'on a trouvé quelque chose à déchirer, quelque chose à nier, quelque chose à détruire. Quelle joie insensée! Quoi! ne devriez-vous pas plutôt être tristes? Le laboureur se réjouit-il chaque fois qu'il rencontre un arbre aux fruits mauvais ou tombés?

Si une troupe de marchands avaient été forcés par un naufrage de fixer leur demeure dans une île déserte, ils accourraient sur le rivage vers chaque vaisseau, chaque barque qui passerait près d'eux, et là ils demanderaient si on ne peut leur dire quelque chose de leurs parents, de leurs amis, de leur patrie. Si on leur répondait : non, ils se retireraient en silence, la tristesse dans l'âme. La vérité est cette belle patrie dont nous sommes exilés; chaque ouvrage qui apparaît semble un vaisseau qui doit nous parler d'elle; et s'il n'en dit rien, s'il ne nous apporte que des erreurs, c'est une espérance déçue, c'est un malheur social, et non pas un sujet de joie et de triomphe.

Et de même que le laboureur, au lieu de compter les fruits gâtés, commence par visiter tout son arbre pour voir s'il n'en découvrira pas un bon; de même ne ferions-nous pas mieux de scruter et d'examiner un livre non pas pour y trouver à critiquer, mais pour découvrir les vérités utiles qu'il renferme (n'y en eût-il qu'une), afin de les faire connaître à tous?

Mais non, on critique, et toujours on critique ; et qu'arrive-t-il de là? C'est qu'au lieu de répandre la vérité dans le monde, on en détourne l'attention ; je dis plus, on finit par l'éteindre dans un grand nombre d'âmes. En effet, votre critique ne manquera pas d'attirer de la part de votre adversaire une autre critique ; vous vous serez moqué de lui, il se moquera de vous ; or, que ce genre de lutte devienne général, qu'en résultera-t-il? Une foule d'intelligences incapables de suivre toutes ces discussions et de discerner la vérité ne verront qu'une chose, c'est qu'on se moque de tout, et n'en concluront aussi qu'une chose : c'est qu'il n'y a rien de clair, rien de sûr, rien qu'on ne puisse ébranler et détruire ; alors elles rentreront en elles-mêmes, n'osant plus rien croire et se laissant mourir dans le vide. C'est ainsi que le doute, qui n'est que la négation ou le néant, pénètre dans la société, la ronge et la détruirait infailliblement, s'il n'était contre-balancé par une action bienfaisante.

A quoi comparerai-je donc la société moqueuse et exclusive telle qu'on tend à la faire? Je la comparerai à une ville où tous les citoyens, entrant en défiance les uns des autres, prendraient la résolution de ne rien recevoir d'autrui. Chacun se trouverait réduit à ce qu'il a, le boulanger vivrait de son pain, et serait le mieux partagé de tous. Quant aux autres, plusieurs mèneraient une bien triste vie, et beaucoup mourraient de faim. Il y aurait cependant dans cette ville de quoi fournir non-seulement aux besoins, mais encore au luxe de chaque habitant, si tous savaient mettre leurs richesses en commun et les distribuer sagement.

Pourquoi donc avons-nous tant d'intelligence pour la distribution des richesses matérielles qui est si difficile,

et si peu pour la distribution des richesses spirituelles qui serait incomparablement plus facile? car la matière qu'on donne, on ne l'a plus ; mais on ne perd pas la vérité en la communiquant : ici le partage et l'échange sont une multiplication. Mettons donc nos vérités en commun, et nous serons tous riches; et si nous voulons arriver à une richesse plus grande, employons nos efforts réunis pour en découvrir de nouvelles, n'en méprisons aucune, qu'elle vienne de Fourier ou de Saint-Simon, d'un croyant ou d'un incrédule, d'un ami ou d'un ennemi; acceptons-la, nous fût-elle présentée par un barbare ou un sauvage, un esclave, un fou, recueillons-la avec soin, et ne faisons pas comme cet absurde mahométan qui brûlait tous les livres parce qu'ils n'étaient pas dans le Koran. Ah! si nous savions en agir ainsi, la société, au lieu de présenter un spectacle déchirant pour le cœur, présenterait un spectacle de bonheur et de paix, ses progrès seraient aussi brillants et aussi rapides qu'ils le sont peu maintenant.

Mais, me dira-t-on, vous venez, sans vous en douter peut-être, de formuler la condamnation la plus absolue du Catholicisme. Toutes les sectes religieuses se montrent tolérantes; elles ne demanderaient pas mieux que de vivre en bonne fraternité; mais c'est lui qui est exclusif, lui qui condamne impitoyablement les autres religions, lui qui refuse toute espèce de communication; c'est donc lui seul qui s'oppose à cette belle et grande unité du monde, à ce progrès que vous nous prêchez avec tant d'ardeur.

Je sais que cette objection d'intolérance faite depuis longtemps a été répétée à satiété et se répète encore tous les jours; mais il est temps qu'on en reconnaisse l'injustice, il est temps aussi qu'on voie ce que c'est que cette tolérance tant vantée des sectes dissidentes, et combien

sont illusoires la paix et l'union qu'elles semblent offrir.

Un homme riche, poussé par un sentiment d'affection et de générosité, proposa un jour à ses voisins de faire tous ensemble et chaque jour un grand festin; je fournirai, disait-il, la grande part, que chacun porte la sienne tant petite soit-elle, il sera reçu; tous accourent, il demande au premier : Qu'apportez-vous pour fournir votre contingent au festin? J'apporte, dit celui-ci, une condition, c'est l'exclusion du potage, telle est la part que je fournis; le second, interrogé de même, exclut le pain; un troisième le vin, et ainsi de suite. Que pouvait faire cethomme, sinon rompre avec eux? Que serait-il arrivé s'il avait accepté les conditions? C'est que lui et tous les convives seraient morts de faim devant une table vide.

Telle est la monstrueuse union qu'on offre au Catholicisme. Quand nous avons proposé tout-à-l'heure de réunir en commun toutes les vérités, c'est comme si nous avions invité toutes les nations à un grand festin, car la vérité est la nourriture de l'âme; mais la vérité est, comme nous l'avons vu, nourriture de l'âme, parce qu'elle est l'expression de l'être, or l'être ne s'exprime que par l'affirmation; tout au contraire l'erreur est la mort de l'âme, parce que l'erreur est le néant qui s'exprime par la négation. Afin donc que les nations fassent un vrai festin, il faut qu'elles mettent en commun leurs vérités ou leurs affirmations et non leurs erreurs ou leurs négations.

Or, que sont les sectes, les hérésies, toutes les religions opposées au Catholicisme, et qu'ont-elles à offrir pour leur part à ce grand festin? En ce qui les constitue différentes du Catholicisme, elles ne sont que des négations, et n'ont à offrir que des négations. Qu'est-ce que l'Arianisme? a-t-il une seule vérité, un seul dogme, une seule

affirmation que ne possède déjà le Catholicisme? Non. En quoi diffère-t-il donc? qu'est-ce qui le constitue? Une négation, l'exclusion de la divinité de Jésus-Christ. Qu'est-que le Nestorianisme? L'exclusion de la personnalité de Jésus-Christ; l'Eutychianisme? l'exclusion de sa double nature; le Protestantisme? l'exclusion de la révélation, des sacrements et de presque toute la religion; le Jansénisme? l'exclusion de la liberté; le Schisme? l'exclusion de l'unité de l'Église; le Scepticisme? l'exclusion de tout. L'hérésie n'a jamais ajouté une seule vérité, celles qu'elle a inscrites sur son drapeau ne viennent pas d'elle; et c'est en les donnant comme siennes qu'elle a séduit et trompé les peuples. Les sectes n'ont rien à donner au Catholicisme, rien; il est plus riche qu'elles toutes, et si elles donnent ce qui les distingue, ce qui les constitue, elles ne donneront que des négations, c'est-à-dire la mort; le Catholicisme en les acceptant, se détruirait lui-même tout entier, et elles-mêmes, par leur monstrueuse union, se détruiraient les unes les autres dans ce qui leur reste de positif; il ne leur resterait à toutes que le doute absolu, universel, le néant, abîme froid et sombre que l'œil n'ose sonder, où viendraient s'engloutir toute société, toute vie, toute intelligence.

Et le Catholicisme serait intolérant pour ne pas accepter une offre pareille! Qu'est-ce donc que l'intolérance? est-ce accepter la vérité ou l'erreur, la vie ou la mort, l'être ou le néant?

Le Catholicisme affirme presque toutes les vérités et il n'en nie aucune, donc il est souverainement tolérant. Le Scepticisme exclut toute vérité, il est donc l'intolérance même, le Sceptique est donc le plus insensé et le plus funeste des hommes, ennemi de soi et des autres; car à

quoi pourrait-on le comparer, sinon à ces animaux effarouchés qui, lorsqu'on leur offre de la nourriture, s'enfuient de toutes leurs forces, se blottissent dans un coin, grondent, menacent quiconque tente de s'approcher, et se laissent ainsi misérablement mourir de faim? Pauvres âmes! on ne ressentirait pour elles qu'une grande compassion, si elles ne se nuisaient qu'à elles-mêmes, mais l'indignation vient se mêler à la pitié quand on les voit communiquer leur folie et perdre la société.

C'est le Catholicisme, au contraire, qui sauve la société et la fait vivre; c'est lui qui étale sa table riche et abondante à toutes les âmes que tourmente la faim; c'est lui qui invite toutes les nations à un festin dont il fait tous les frais. Mais si vous avez quelque vérité nouvelle qu'il n'ait pas encore, si vous trouvez des conclusions qu'il n'ait pas encore tirées, apportez-les, il ne les refusera pas, il vous en sera reconnaissant, il vous bénira.

C'est ainsi que depuis son établissement il a reçu et béni les travaux des belles intelligences et des grands cœurs qui ont cherché à développer la vérité. Et ceux qui ont développé la vérité sous le point de vue religieux, il les a appelés Pères et Docteurs; il leur a élevé des autels, et sa reconnaissance, immortelle comme lui-même, ne laisse passer aucune année sans rappeler leur souvenir devant Dieu.

Oui, apportez des vérités, apportez-en beaucoup, et jamais le Catholicisme ne les repoussera; mais tout le monde conviendra aussi que vouloir lui faire accepter des erreurs ou des négations, c'est une souveraine injustice, non-seulement envers lui, mais encore envers toute la société.

Cependant, qu'on me comprenne bien, je parle du

Catholicisme et non de tel ou tel individu, je n'en défends aucun; le Catholicisme, ce n'est ni un pape, ni un évêque, ni un prêtre, ni un théologien, ni un prédicateur, ni un dévot. Le Catholicisme, c'est la société catholique, c'est l'enseignement général de l'Église; il y a des catholiques ignorants, étroits, exclusifs, je le sais, mais est-ce la faute du Catholicisme si des hommes prennent son nom sans avoir son esprit?

Eh bien, acceptons donc la proposition qui nous est faite, unissons-nous pour faire un grand festin où toute l'intelligence soit conviée, quittons les voies funestes où nous nous sommes égarés trop longtemps. N'est-il pas déplorable que nous soyons tant de pauvres au milieu de si grandes richesses, tant qui souffrent la faim au sein de l'abondance? Si tous, au lieu de repousser la vérité, lui ouvraient leur cœur, si tous cherchaient à la réunir en un seul faisceau, tous pourraient se réjouir à sa lumière et vivre heureux de son abondance.

Le bonheur de la société ne peut être parfait encore parce qu'il lui manque des vérités, il faut grossir le faisceau des rayons lumineux jusqu'à ce qu'on soit arrivé à la sphère entière. Voilà un sublime but offert à l'activité du génie. Qui sait ce que pourraient accomplir les efforts réunis de toute la société? Qui sait quelle incalculable rapidité pourrait acquérir le progrès si tous les travaux se dirigeaient vers lui, si toutes les volontés l'attiraient? Pourquoi donc perdre inutilement tant de talent, tant d'esprit, tant de cœur, en puérilités, en railleries, en vaines disputes? pourquoi toujours la haine et le sarcasme? pourquoi toujours nous déchirer, nous envenimer les uns les autres? N'y a-t-il pas assez longtemps que la société souffre? n'y a-t-il pas assez de larmes répandues? assez de sang versé? assez de

misères? assez de plaintes? assez d'erreurs? ne serait-il pas temps enfin que l'humanité se reposât un peu? qu'elle entrevît l'aurore d'un jour meilleur, et que ses larmes fussent remplacées par le sourire de l'espérance? A l'œuvre donc, s'il est quelque âme élevée, quelque noble talent, quelque cœur généreux qui m'entende, élancez-vous à la conquête du noble but qu'on vous propose. Unissons-nous tous, cherchons la vérité, ne cherchons que la vérité; et quand nous l'aurons fait briller, le monde sera sauvé, et le monde nous bénira.

LES HARMONIES

DE L'ÊTRE

EXPRIMÉES PAR LES NOMBRES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA TRINITÉ.

Et Deus erat verbum... in ipso vita erat et vita erat lux.
(JOAN. cap. I.)

Un grand génie a ouvert une voie sublime et féconde : en faisant de la Trinité le pivot de son ouvrage, il a placé la philosophie sur sa véritable base, car par la Trinité seule la philosophie ou l'explication universelle des choses peut avoir un point de départ, une règle dans sa marche et un centre d'unité. Elle devient alors une vaste analogie, analogie non mesquine et arbitraire, mais fondée sur l'essence même des choses ; et en effet, Dieu a-t-il pu donner à ses créatures des conditions d'être qu'il n'avait pas lui-même, puisqu'il possède l'être dans toute sa plénitude? Donc les conditions d'être qu'il a données à toutes les créatures ne sont que les siennes propres, à des degrés divers, et s'il est prouvé que la Trinité soit la condition essentielle de l'être en Dieu, il est impossible qu'il y ait une seule

existence qui ne traduise, représente et manifeste à sa manière la Trinité. La connaissance des propriétés d'un être sera donc la connaissance de la manière dont il exprime la Trinité, et son excellence ne sera que le degré auquel il la manifeste. Rien ne peut donc être fondamentalement intelligible et explicable que par la Trinité, et M. de Lamennais a pu dire en parlant de l'idée de la Trinité qu'elle était la source du développement intellectuel de toute société et que l'intelligence plus ou moins grande de ce dogme était la mesure de ce même développement.

Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu d'intelligence sans l'idée au moins confuse ou implicite de la Trinité, car si le plus petit des atomes l'exprime à sa manière, peut-il y avoir une intelligence, une pensée qui ne la suppose et la renferme? et pourtant dans la clarté de sa connaissance il y a des degrés infinis, et Dieu seul les possède tous. Elle est à la fois la base et le sommet de toute intelligence, c'est par elle qu'on finit; elle est l'alpha et l'oméga.

Aussi ce soleil de l'intelligence s'est-il levé dès le premier jour du monde, il a paru d'abord comme une brillante aurore, puis obscurci par les nuages qu'avait amoncelé le péché; il n'a cessé de marcher et c'était encore sa lumière qui éclairait les hommes au milieu de leurs ténèbres, car on le retrouve partout, au fond de toutes les antiques religions, de tous les mystères qu'on se transmettait dans les initiations; il était plus complet que partout au fond du temple de Jérusalem, à côté de l'Arche sainte, dans les formules mystérieuses qu'employait le grand-prêtre pour bénir le peuple, et que les Rabbins appellent « la parfaite manière de prononcer le nom de Jéhovah. » Mais partout ce n'étaient que les prêtres et les savants qui pouvaient contempler les rayons de ce soleil, il n'en

arrivait au peuple que les reflets, c'est-à-dire les conséquences. Enfin il a percé le nuage et illuminé le monde par l'Incarnation, et lorsque Jésus-Christ disait à ses apôtres : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit,* il leur mettait entre les mains le moyen d'une régénération universelle et le principe de tout le développement de la nouvelle société.

Mais tout était-il dit par ces paroles? Non, car autrement tout progrès ultérieur de l'humanité eût été impossible; après cela il restait encore une foule de choses à savoir : Quelle est la nature de cette Paternité, de cette Filiation, de cet Esprit? Comment expliquer leurs différences et leurs rapports? Ces problèmes occuperont les esprits non-seulement dans le temps, mais pendant toute l'éternité, il n'en est point de plus élevés et de plus importants pour chacun et pour tous; toute science, toute lumière a là son foyer et c'est là que remonteront toujours les plus hautes intelligences.

Quelque temps après Jésus-Christ l'hérésie commençait à épaissir ses nuages, et il ne restait plus qu'un seul des apôtres; l'Église, effrayée, sentant le besoin d'une nouvelle lumière, se rend auprès du disciple bien-aimé et le conjure au nom de Dieu d'unir toutes ses forces aux siennes pour percer les ténèbres qui s'amoncellent. L'apôtre se met en prière, il est ravi dans le sein de Dieu, et en redescendant de sa vision, il écrit cette première page de son évangile qui renferme autant de mystères que de mots; page que tous les grands génies regardent comme la plus sublime qui ait été écrite; page que l'Église tient toujours sur son autel comme un talisman, qu'elle mêle à son saint sacrifice, qu'elle conserve et vénère comme si les destinées du monde y étaient attachées.

Or qu'a pu voir l'aigle des évangélistes dans le soleil de la nature divine, sinon la Trinité? comment aurait-il répondu à l'attente des fidèles qui lui demandaient la lumière, sinon par la Trinité? et comment l'Église attacherait-elle une si grande importance à cette page vénérée si elle ne contenait le Mystère des mystères?

Oui, si on ne trouvait dans cette page la Trinité tout entière, la Trinité pénétrée plus intimement, il y aurait déception, elle ne donnerait pas tout ce qu'elle promet (1). Je pense donc que c'est là qu'on doit trouver sur le sujet qui nous occupe les lumières les plus complètes et les plus pures; au reste, je ne le pense pas seul, et je suis heureux de pouvoir m'appuyer sur un des plus profonds philosophes allemands : Frédéric Schlegel s'exprime ainsi dans son livre de la *Philosophie de la vie,* ouvrage où l'on rencontre des aperçus dont la profondeur et la portée étonnent.

« Dans la deuxième révélation qui coïncide avec le commencement de notre ère, la notion de la Trinité divine jaillit claire et non équivoque du sommet de la foi arrivée au terme de son accomplissement. Si à l'origine et lorsque la nouvelle Église avait encore, pour circonscription, les limites des peuples juifs, on remarque une certaine retenue, une certaine timidité dans l'exposition de cette sublime vérité, qu'on se souvienne que ce ménagement était pris pour ne point heurter trop violemment l'idée de l'unité divine, d'autant plus profondément inculquée dans l'esprit de ce peuple qu'il ne conservait plus de la foi qu'une lettre morte et stérile. »

(1) Un jeune et profond philosophe me disait un jour : « Ne vous arrive-t-il pas comme à moi; toutes les fois que je commence cet évangile de saint Jean, il me semble impossible que je n'y trouve pas la troisième personne de la Trinité, et quand arrivé au bout je n'en ai vu que deux, je suis déçu. »

« Toutefois, le voile léger dont on recouvrait le Saint des saints se déchira, et le mot de l'énigme fut hautement proclamé au commencement du quatrième et dernier évangile. C'est aux paroles de saint Jean, comme les plus appropriées à une exposition scientifique, que j'ai emprunté, ce que j'ai dit de la vie suprême........ Qu'est-il besoin de supposer des desseins particuliers (à la Providence), si ce n'est peut-être celui-ci : qu'après avoir renfermé dans le monument historique des trois premiers évangiles le dépôt sacré de la foi, il convenait d'y ajouter l'évangile éternel du principe des choses, comme étant l'évangile de la science parlant à l'esprit. »

Puisque l'idée que l'on se forme de la Trinité est de la plus haute importance, que de la justesse et de l'étendue de sa notion dépendent la justesse et la portée de toute œuvre intellectuelle, je n'ai pas cru pouvoir prendre un meilleur guide que Jean le bien-aimé, le confident du Christ, le prophète de la nouvelle loi. Or, je vois dans son évangile trois mots, et trois mots seulement : *vita, verbum, lux* : vie, verbe, lumière. Approfondissons ces trois mots et voyons quel jour ils pourront jeter sur la question qui nous occupe.

Je m'appuierai encore ici sur Schlegel cherchant à se former une idée de Dieu :

« De pures négations, dit-il, telles que l'idée de l'infini et celle de l'immensité, idées qui peuvent aussi s'appliquer à la nature, ou bien encore celle d'absolu qui se prête à tant de sens erronés, sont incapables de nous fournir une notion suffisante de la Divinité. Une simple énumération des attributs de Dieu, sans aucun rapport de connexité, n'aboutit pas à un résultat plus complet.

« Mais supposez la possibilité d'acquérir la connais-

sance, la compréhension de la vie en général, et c'est ce que le bon sens de l'homme ne peut s'empêcher d'admettre en dépit du scepticisme le plus absolu ; dès-lors l'idée de la vie suprême cesse d'être inaccessible ; on peut la concevoir au moins jusqu'à un certain point.

« Telle est la voie qu'a toujours suivie la vraie philosophie pour arriver à la notion que nous cherchons à formuler ici ; c'est dans les trois puissances qui se résument en une seule, c'est dans la triple vertu et dans la triple condition de la cause première qu'elle a toujours trouvé la solution de ce sublime mystère. On l'a vue à des époques tout-à-fait différentes, et chez des peuples très éloignés les uns des autres, définir toujours de la même manière, quant au fond du moins, sinon quant aux idées accessoires, l'objet suprême à l'étude duquel nous nous livrons en ce moment.

« Dans tous les temps elle a reconnu qu'il réside dans la vie par excellence, c'est-à-dire dans cette vie qui a son principe en elle-même, et qui est la source de toutes les vies dérivées, une pensée créatrice qui dès le commencement s'est produite comme Verbe Éternel, avec tous les caractères de la puissance et de l'indépendance. Elle a également reconnu que la lumière qui jaillit de ce Verbe Éternel n'est elle-même que la vie première.

« Or, ce qui caractérise cette vie première, c'est moins l'attribut de l'infini que la propriété d'être la source de toute vie, soit infinie, soit finie, et si c'est une vie lumineuse qui s'éclaire elle-même et éclaire toute chose, on peut dire aussi que la lumière qu'elle produit est une lumière vivante dont la propriété essentielle est le surnaturel et la sainteté.

« Cette vie, ce verbe, cette lumière formant trois puissances qui se résument en une seule, peuvent être consi-

dérées comme le degré le plus élevé de toute existence; c'est en même temps le point suprême de toute science et le centre de toute foi. »

Ainsi donc, pour Schlegel, la première idée qui s'échappe de la notion de l'être, c'est l'idée de vie, et il me semble que le profond Allemand a raison. La vie est en effet le fond de l'être et la pensée ne peut remonter plus haut. D'autres philosophes ont voulu mettre la vie dans l'amour, et ils ont raison à leur manière, car l'amour c'est la vie lumineuse, la vie arrivée à son dernier terme, la vie parfaite; mais la forme aussi renferme et suppose la vie, elle ne peut affecter que la vie, et comme dans Dieu tout est vivant, la forme est vie aussi. Remarquons-le donc une fois pour toutes, afin de n'être plus obligé d'y revenir : toutes les fois qu'on essaie de substituer des propriétés essentielles aux trois noms des personnes de la Trinité, on tombe dans le même piège. Dieu voulant nous apprendre à distinguer les trois personnes, nous a donné des noms purement de relation et qui n'expriment pas la substance, mais la forme. Ces noms n'expriment donc pas ce que sont les trois personnes en elles-mêmes, mais ce que chacune est par rapport aux autres. Père n'exprime aucune substance, tout peut être père, et ce qui est père vis-à-vis de l'un est en même temps fils vis-à-vis de l'autre, et sous d'autres rapports frère et cousin. Le sens du mot Esprit, dans la Trinité, se rapproche de celui d'émanation; d'ailleurs, par l'épithète de saint, on lui a donné un sens spécial qui le distingue de tout autre mot, autrement le Père et le Fils aussi sont Esprits; mais toutes les fois qu'on veut sonder les personnes divines dans leur essence, et leur donner un nom substantiel, on est obligé de voir ce nom convenir aussi à sa manière à chaque personne, et de re-

tomber malgré soi dans l'unité; il n'en peut être autrement, car chacune des trois personnes ne serait pas infinie s'il lui manquait un attribut essentiel. On a aussi appelé le Père puissance, mais ne sait-on pas que rien n'est plus puissant que l'amour, et que c'est par l'intelligence qu'on domine tout?

Ainsi donc, quoique le Fils et l'Esprit soient vie aussi, nous appellerons le Père spécialement vie, parce que la vie est l'idée qu'on rencontre au plus profond de l'être, parce que toutes les autres idées la supposent, et qu'elle les engendre toutes. La vie est le principe de la forme et de l'amour, quoique ceux-ci réagissent ensuite sur elle; à la vie seule appartient de se donner elle-même, de reproduire la vie, d'engendrer en un mot, et voilà pourquoi la vie est appelée père. Père veut dire source de vie.

Au reste, ceux qui ont appelé le Père puissance et force, ont dit au fond la même chose, car qu'est la puissance, sinon l'expansion de la vie, et la force sinon la puissance active, c'est-à-dire agissant sur un obstacle? La puissance est toujours en raison directe du développement de la vie; puissance physique en raison du développement de la vie physique; puissance spirituelle en raison du développement de la vie spirituelle.

Mais quel est le caractère dominant et distinctif de la vie? c'est l'expansion. La vie tend continuellement à dilater. Depuis la dernière des plantes jusqu'à l'homme, la vie se manifeste par le développement, et son propre est de déborder sans cesse. Le corps de l'homme s'accroît tant que la vie augmente; il décroît de même quand la vie décline: la mort arrête tout développement. Enchaînée par le froid, la vie semble s'arrêter dans les plantes parce qu'on n'y voit plus d'accroissement; redevenue libre au printemps,

elle s'épanouit dans un débordement incessant de feuilles, de fleurs et de fruits; une vie infinie ne peut être qu'une expansion infinie, ou l'immensité.

Disons donc que le Père est vie, et par conséquent puissance et force, et que le caractère spécial de cette vie c'est l'expansion.

Que sera le Fils? Tout le monde le sait; il est le Verbe ou la parole. Mais que faut-il entendre par le Verbe ou la parole? Tous les philosophes s'accordent à le dire : c'est la forme.

Lors donc que la vie se dilatant sans limites réalise l'immensité, elle ne serait qu'une immensité confuse et aveugle sans la forme qui la rend intelligible et intelligente.

« La forme, dit M. de Lamennais, n'est en Dieu que l'intelligence sous un autre nom. Qu'est-ce en effet que la forme selon son essence? Ce qui détermine l'être, et par conséquent une condition indispensable de son existence, car l'indéterminé n'est pas et ne peut pas être. Tout être impliquant donc une forme qui le détermine et sans laquelle il ne serait pas, ne peut dès-lors être connu que par sa forme et dans sa forme, en d'autres termes, la forme seule rend l'être intelligible. L'intelligence dans l'être absolu, est donc la connaissance qu'il a de soi-même en tant que doué de forme; mais à cause de son unité radicale infinie, ce qui connaît en lui est identique avec ce qui est connu; la forme qui le rend intelligible est la connaissance même qu'il a de soi. La même nécessité intrinsèque le rend à la fois intelligible, sans quoi il ne serait pas intelligent, intelligent, sans quoi il ne serait pas intelligible. L'intelligence et la forme ne sont donc en lui qu'une seule et même chose considérée sous deux aspects divers par notre esprit. »

Puisque c'est par la forme qu'un être est connu, c'est par la forme qu'il est distinct ; la forme engendre donc la variété et la distinction. Il semble absurde au premier abord de se servir de pareils termes en parlant de l'être simple et sans parties aucunes ; cependant l'idée de distinction et de variété existe ; elle n'existerait pas si elle n'était pas en Dieu ; or, si la distinction est en Dieu, elle ne peut être que dans la forme, la conclusion est rigoureuse ; et quoique nous ne comprenions pas encore parfaitement comment cela se fait, nous ne pouvons éviter de l'admettre.

Nous avons donc pour la seconde personne de la Trinité, le Verbe ou la forme, et pour son caractère spécial, la distinction ou la variété, comme nous avions pour le Père l'expansion ou l'immensité.

Il nous reste donc la lumière. Comment le Saint-Esprit sera-t-il la lumière ? Essayons de le comprendre.

La vie ou la substance seule est-elle lumière ? Non. La vie sans l'intelligence est une vie confuse, aveugle, elle n'est que ténèbres. L'intelligence seule, et abstraction faite de la substance, est-elle lumière ? Non. L'intelligence si elle n'a pas l'être qu'elle puisse embrasser reste ténèbres ; comme un miroir qui ne représente rien, si aucun objet n'est devant lui, l'intelligence ne peut ni parler, ni éclairer si elle n'est pas appliquée à l'être. Mais que la substance et l'intelligence s'unissent et s'embrassent, aussitôt la lumière jaillit, et l'être tout entier devient lumineux.

La lumière n'est ni la substance ni l'intelligence, mais elle résulte de leur union ; elle n'est pas un composé des deux, elle n'est pas moitié substance, moitié intelligence, elle est quelque chose de différent de l'un et de l'autre, mais qui procède de l'un et de l'autre ; qui n'en procède pas par composition, mais qui est simple en soi-même et

indivisible; qui n'est ni moindre ni plus grand que l'un et l'autre, car la lumière est partout et seulement où l'intelligence s'unit à la vie, et si la vie et l'intelligence sont infinies, la lumière aussi le sera. Donc la lumière différente de la vie et de l'intelligence, une, indivisible, infinie, sera une troisième personne, elle sera le Saint-Esprit.

Or la lumière n'étant autre que l'unité des deux autres ~~puissances~~ Personnes, l'union du Père et du Fils, et l'amour et l'union ayant toujours été regardés comme une seule et même chose, tous ces mots lumière, unité, amour, seront identiques par la nature même de l'être et se retrouveront toujours ensemble. Aussi M. de Lamennais a-t-il dit : « Sans unité point de clarté. »

Rendons cette vérité plus sensible par des exemples tirés de la nature.

Qu'est-ce qui fait la clarté d'une forme ? est-ce sa multiplicité ou son unité? Il est certain que c'est son unité. La forme sans unité échappe à notre intelligence. Accumulez dans une forme toutes les formes connues, les angles de tous les degrés joints à toutes les courbes, aurez-vous réussi par là à faire une figure claire? Non ; cependant ce n'est pas faute de formes. Mais coordonnez toutes ces formes à une pensée une ; faites-y apparaître l'unité, la figure deviendra claire ou compréhensible : en y introduisant l'unité vous y aurez introduit la lumière. Est-ce en percevant tous les détails d'un paysage qu'on le comprend et qu'on en saisit toute la beauté ? Non ; mais en voyant son ensemble. Suffit-il, pour rendre un ouvrage lumineux, d'y multiplier indéfiniment les pensées ou la variété des formes ? Non. Un pareil ouvrage peut être très obscur ; mais si toutes ces pensées y sont ramenées à l'unité d'une seule, alors il sera comme un soleil brillant qui éclairera les in-

telligences. Tous ordinairement peuvent voir la variété d'un ouvrage, c'est-à-dire comprendre l'un après l'autre chaque mot ou chaque phrase, mais tous ne peuvent pas comprendre son unité; voilà pourquoi le même ouvrage paraît obscur aux uns et clair aux autres. Là où manque l'unité il il y a confusion, par conséquent obscurité; l'unité est donc lumière, et on comprend que la lumière ait été spécialement attribuée au principe qui unit les deux autres.

Au reste, voyons si le rôle que la foi fait jouer aux trois personnes de la Trinité, soit dans la création, soit dans toute l'économie du salut de l'homme, ne confirme pas ce qui vient d'être dit.

Ordinairement on attribue la création spécialement au Père, et surtout ce premier acte par lequel la vie a débordé du sein de Dieu et a communiqué l'être au néant. Cet acte est exprimé par la première ligne de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, et la terre était sans forme* (mot à mot était *to hou bo hou*). Cette création n'est encore que le chaos, le ciel et la terre, tout y est, on voit déjà l'immensité, mais pas encore de forme; c'est alors qu'on voit intervenir le Verbe ou la sagesse, et avec lui le nombre ou la forme : *Sans lui (le Verbe), dit saint Jean, rien n'a été fait de ce qui a été fait.* La sagesse qu'on a toujours regardée comme le Verbe divin, fils de Dieu, parle ainsi dans les *Proverbes* : « Quand il préparait les cieux, j'étais là. Quand il donnait aux abîmes une loi et une limite; quand il établissait le firmament et qu'il distribuait avec mesure les sources des eaux ; quand il mettait un frein à la mer et posait une loi aux flots, afin qu'ils ne dépassassent pas leurs limites; quand il pesait les fondements de la terre : j'étais avec lui, arrangeant toutes choses; je me délectai chaque jour, me jouant devant lui,

en tout temps jouant dans l'univers, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes (1). »

N'est-ce pas là la variété et la distinction des êtres? Comme cette action de compter, distinguer, aller d'un endroit à un autre est bien rendue par ce mot : *ludens* (*me jouant*). Le livre de l'~~Ecclésiaste~~ Ecclésiastique dit aussi : *Unus est altissimus creator omnipotens* (*il y a un seul créateur tout-puissant*). Quand il eut créé la sagesse, *ipse creavit illam*, il ne parle point ici d'une création proprement dite, puisqu'il parle de cette même sagesse dont il a dit en commençant : « Elle a toujours été avec lui, et elle est avant le temps : *cum illâ semper fuit et est ante ævum.* Lors donc que Dieu eut engendré la sagesse, c'est-à-dire son fils, *vidit et demuneravit et mensus est*, il vit, il compta, il mesura. Toute distinction se trouve dans ces trois mots.

Quant à l'Esprit-Saint, lorsqu'il apparaît, c'est pour éclairer ; car c'est lui qui inspire les prophètes, qui dévoile l'avenir et ôte le bandeau d'obscurité de devant les yeux. Lorsque Dieu promet l'effusion de son esprit saint, voici les effets qu'il annonce devoir suivre : « Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions. *Et prophetabunt filii vestri et filiæ vestræ, senes vestri somnia somniabunt, et juvenes vestri visiones videbunt* (Joel).

Dans la nouvelle loi, c'est le Fils qui sauve ; le péché avait tout confondu, tout bouleversé, tout mis hors de sa place ; l'homme s'était fait Dieu, il fallait distinguer ce qui

(1) *Quando præparabat cœlos aderam ; quando certâ lege et gyro vallabat abyssos, quando æthera firmabat sursum et librabat fontes aquarum, quando circumdabat mari terminum suum et legem parabat aquis, ne transirent fines suos, quando appendebat fondamenta terræ, cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* (Sap., cap. viii, 27, 31.)

avait été confondu, remettre Dieu à sa place dans l'esprit de l'homme, et l'homme à sa place dans l'esprit de Dieu, rétablir de justes rapports entre les êtres, replacer les limites que la terrible puissance de l'homme avait renversées, séparer le bien du mal, recueillir le bon grain, afin d'en former le royaume de Dieu; cette œuvre de discernement, de justice amoureuse convenait au fils; c'est encore à lui qu'est réservée une dernière distinction, celle des bons et des méchants au jour du jugement, où les consciences seront sondées jusques dans leurs derniers replis.

Mais quand Jésus-Christ a tout fondé, tout établi, tout formulé, quand il a dit toute vérité à ses apôtres, et qu'il s'agit de jeter la lumière sur son admirable construction, afin d'en faire sentir l'ensemble, il se récuse et laisse ce soin au Saint-Esprit : Lorsque l'Esprit sera venu, dit-il à ses apôtres, il vous fera tout comprendre, « *Ille vos docebit omnia.* » Les apôtres étaient comme des hommes qu'on a menés pendant la nuit devant un édifice où l'art et la magnificence ont épuisé tous leurs efforts, ils comprennent difficilement tout ce qu'on leur explique; mais au premier rayon du soleil ils poussent un cri d'admiration : Je vois maintenant, disent-ils. Un seul rayon de lumière leur en a plus appris que toutes les paroles de la nuit, quoiqu'au fond, ils ne voient rien qui ne fût contenu dans ces paroles. Ainsi, l'Esprit-Saint a fait comprendre Jésus-Christ, la lumière a éclairé la forme.

Lorsque l'Esprit de vérité sera venu, disait Jésus-Christ, il vous apprendra toute vérité, car il ne parle pas de lui-même; il dira tout ce qu'il aura entendu... parce qu'il aura reçu du mien : *Non enim loquetur à semetipso, sed quæcumque audiet loquetur... quia de meo accipiet* (JOAN., cap. XVI). Il n'invente pas, il ne crée pas, il unit, il mani-

feste, il éclaire. Aussi c'est lui qu'on appelle toutes les fois qu'on a besoin de lumière; avant l'étude, avant la prière, avant une ordination, avant la décision d'un concile, c'est lui que l'Église a pour guide, et c'est pour cela qu'elle voit et qu'elle ne peut se tromper.

Voilà donc la Trinité : le Père, qui est vie ou immensité; le Fils, qui est verbe ou forme et distinction ou variété; le Saint-Esprit, qui est lumière et amour ou unité. Et ces trois personnes ne sont qu'un seul Dieu, et leur unité est non-seulement dans le fait éternel de leur existence, mais dans l'essence des choses, car elles sont inséparables dans la pensée; on ne peut les concevoir l'une sans l'autre.

Que serait-ce en effet que la lumière seule? Figurez-vous être au milieu d'une lumière infinie, sans aucune forme, que verrez-vous? rien; vous serez comme plongé dans une obscurité profonde. La lumière pour éclairer, et par conséquent pour être lumière, suppose donc la forme, et voilà pourquoi la lumière n'est pas appelée intelligence. Mais la forme elle-même est-elle concevable sans la substance? Non. Elle a donc son principe dans la vie et ne peut subsister que par elle. La vie, de son côté, ne peut se concevoir seule, elle est arrêtée dès son premier pas, elle ne peut se développer et par conséquent être vie, puisque son essence est l'expansion, sans réaliser la forme: elle appelle donc nécessairement la forme, et par-là même l'engendre; mais dans son premier acte elle ne suppose rien, elle est à elle-même son principe.

Ainsi la vie ne suppose rien, mais elle appelle la forme et l'engendre; la forme suppose la vie, et conjointement avec elle appelle la lumière produite par toutes deux. La lumière, qui complète l'être en le tirant de l'obscurité, n'appelle plus rien, mais elle suppose et la forme et la vie,

et voilà pourquoi, comme l'a dit l'éternelle vérité, il y a un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Père qui engendre le Fils, et le Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils.

CHAPITRE II.

DE LA DISTINCTION ET DU NOMBRE 2.

Nous avons parlé dans le chapitre précédent de la distinction, mais sans pouvoir ni la comprendre, ni l'expliquer. Cependant cette question est fondamentale, elle est la clé d'une infinité d'autres ; tout est distinction dans les êtres, et la raison fondamentale de toutes ces distinctions est la distinction en Dieu. Si donc nous ne la comprenons pas en Dieu, nous ne la comprendrons nulle part, et nous achèverons toute notre course dans l'obscurité ; il faut donc absolument pénétrer le mystère, nous avancerons aussi loin que nos forces nous permettront d'aller.

Qu'est-ce que distinguer un être? c'est le séparer en esprit de tout ce qui n'est pas lui. Peut-il y avoir connaissance sans distinction? Il est certain qu'il y a des choses que nous n'aurions jamais comprises sans leur contraire. Aurions-nous jamais eu une idée de la lumière ; aurions-nous jamais cherché un mot pour la nommer, si les té-

nèbres ne nous l'avaient fait apprécier? Mais ce n'est point assez dire, cette observation peut se généraliser et s'appliquer à tout; ce n'est point une observation, c'est une loi. Qu'on réfléchisse bien. N'apprécions-nous pas le plaisir par la douleur, le beau par le laid, le vrai par le faux, le juste par l'injuste, la grandeur par la petitesse, la force par la faiblesse, la science par l'ignorance? Qui, en effet, aurait l'idée de plaisir dans une existence d'une monotonie absolue; qui aurait fait l'éloge de la justice, qui en aurait parlé, si l'injustice était inouïe? y aurait-il des hommes appelés savants, si tous avaient le même degré de science? n'est-ce pas au contraste que la beauté doit son succès? Certes s'il est une idée primitive, une idée nécessaire, une idée qui doive se suffire, c'est bien l'idée du *moi*; or, les philosophes allemands, qui sont remontés aussi haut que possible dans l'idée du *moi*, dont ils ont fait la base de leur philosophie, sont arrivés à cette conclusion que l'idée du *moi* entraînait celle du *non-moi*. « Pour que je pense le *moi*, dit Fichte, il faut que je le distingue explicitement du *non-moi*. »

Une nécessité qui atteint l'idée du moi, la plus intime de toutes, les atteint toutes; c'est donc une loi absolue qu'il n'y a pas de connaissance sans distinction.

Or, Dieu se connaît; il est intelligent et intelligible, donc il se distingue de toute éternité. Mais de quoi peut-il se distinguer, lui qui est l'être tout entier, sinon de ce qui n'est pas, c'est-à-dire du néant ou du non-être? L'intelligence de Dieu implique donc celle du non-être, c'est par le non-être que Dieu peut s'apprécier, et s'il comprend son immensité, c'est parce qu'il voit la différence qu'il y a entre son être sans limites et le non-être absolu.

On me dira peut-être que le néant ne peut être ni une

idée, ni l'objet d'une idée? Ou ceux qui me font cette objection savent ce qu'ils disent en me parlant du néant, ou ils ne le savent pas. S'ils ne le savent pas, comment se fait-il qu'ils puissent parler d'une chose dont ils n'ont pas même l'idée? S'ils le savent, refuseront-ils à Dieu d'en savoir autant qu'eux? Qu'on retourne la question comme on voudra, il est certain que les hommes ont des mots dans toutes les langues pour exprimer le non-être; ils disent le néant, le rien, le zéro; dira-t-on qu'ils ont inventé des mots pour exprimer des idées qu'ils n'ont pas? lorsqu'ils se parlent de néant ou de zéro ne s'entendent-ils pas entre eux? Qu'on lui donne le nom qu'on voudra, il est certain que nous avons l'idée, l'intelligence, la notion, l'appréciation du non-être, et ce que nous avons, je ne pense pas qu'on veuille le refuser à Dieu.

Nous dirons donc que Dieu possède à un degré infini l'intelligence de l'être et du non-être, et que c'est par cette double intelligence qu'il se conçoit lui-même.

Cependant, comment pourrons-nous introduire la division avec le nombre 2 dans le sein de l'être sans altérer son unité? Examinons. L'être par lui-même, ou la substance, étant essentiellement infini on devra l'exprimer par le signe ∞ qui, dans le langage mathématique, veut dire l'infini. Soumettons ce signe au calcul, nous verrons $\frac{\infty}{\infty}=1$, mais on aura également $\frac{\infty}{\infty\,\infty\,\infty}=1$, de même qu'on aurait $\frac{1}{1\times1\times1}=1$. Donc, tant qu'on ne sortira pas de l'être ou de la substance, il est impossible de sortir de l'unité, donc le calcul même démontre que la Trinité en Dieu non-seulement est conciliable avec l'unité, mais lui est nécessairement identique. Supposez au contraire la notion du non-être, voilà l'unité rompue, voilà un nouveau terme dans l'être, c'est une idée qui a un autre objet que Dieu

et par laquelle Dieu se distingue de ce qui n'est pas lui, voilà le nombre 2, tous les autres nombres sont possibles maintenant ; cependant il n'y a point de nouvelle substance introduite, car ce qui différencie cette idée c'est ce qui n'est pas.

Comment réaliser à présent tous les nombres par le nombre 2, et puisque, comme nous venons de le voir, l'être ou la substance est essentiellement indivisible, sur quoi portera la division ultérieure ? Elle portera nécessairement sur le non-être ; et, en effet, le non-être n'ayant pas d'existence réelle, ne peut s'appeler l'infini ; mais par sa corrélation avec l'infini dans la pensée de Dieu, il exclut toute limite. C'est donc à lui que conviendra en toute rigueur le nom d'indéfini. Or, de même que l'infini est indivisible, puisque $\frac{\infty}{1+2+3+4,\text{ etc.}}$ = toujours 1 ; de même l'indéfini est essentiellement indéfiniment divisible, et c'est lui seul qui est exprimé par la série indéfinie des nombres.

Comment la limite peut-elle être divisible sans que l'être, son corrélatif, le soit ? Il est difficile d'expliquer cette idée à ceux qui ne la conçoivent pas en elle-même, parce qu'ici tous les points de comparaison manquent, l'être ne pouvant se comparer à rien hors de lui. Essayons toutefois une comparaison, quelqu'imparfaite qu'elle puisse être. Prenez une feuille de papier blanc, et avec un crayon tracez-y un nombre quelconque de figures, les divisions que vous aurez ainsi introduites sur la substance du papier ne seront qu'apparentes, puisque vous pouvez les effacer et les changer à volonté sans que la substance subisse discontinuité ni altération. Le nombre et la division n'étaient donc pas dans le papier, qui n'a pas cessé d'être une seule feuille de papier, mais dans les figures qui se sont multipliées ou divisées à votre gré. Eh bien, de même la li-

mite peut se promener et s'étendre à volonté sur la surface de l'être, si on peut s'exprimer ainsi, sans atteindre l'être lui-même, qui reste un dans sa substance.

Cette grande distinction de l'être et du non-être est la source de toutes les distinctions et les renferme toutes; et, en effet, Dieu ne peut concevoir la distance qui sépare l'être du néant, sans concevoir tous les degrés intermédiaires; la notion du non-être implique donc celle du moindre être. Dieu, après avoir conçu l'être et le non-être comme entièrement opposés et séparés par une distance infinie, les conçoit comme se rencontrant sur tous les points de cette distance infinie, de là la variété infinie dans l'intelligence de Dieu.

Or, ce n'est que par cette notion du moindre être, renfermée dans la grande distinction de l'être et du non-être que la création a été possible; car tout être possible est un moindre être. C'est par la combinaison, si l'on peut parler ainsi, de ces deux notions de l'être et du non-être qu'ont été formés les types de toutes les créatures possibles, le degré auquel chacune de ces notions est entrée dans la combinaison, constitue l'individualité, la différence, la forme, la limite de chaque créature : ce degré auquel viennent s'arrêter l'être d'un côté, le non-être de l'autre, renferme la double notion par laquelle un être quelconque est intelligible soit à Dieu, soit à lui-même, soit aux autres; car la connaissance d'un être implique toujours une double notion, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, le côté positif et le côté négatif, la substance et la limite.

Ainsi, Dieu a une double manière de percevoir les êtres, par ce qu'ils sont et par ce qu'ils ne sont pas; l'intelligence divine a donc une double face, et Dieu, en commu-

niquant son intelligence à l'homme, lui a communiqué cette double face et en même temps deux langages correspondants; l'un qui exprime le côté positif des êtres, c'est le langage ordinaire; l'autre qui exprime le côté négatif ou la limite, c'est le langage des nombres.

En effet, les nombres n'expriment aucune idée; prenez tous les termes des mathématiques, vous n'en ferez jamais rien sortir de positif; j'en excepte l'unité, le premier terme et celui qui les engendre tous.

Qu'est-ce en soi-même que 4, 5, un triangle, une sphère? rien qu'une limite. Lorsque vous cherchez à vous représenter ces différents termes, vous êtes obligé de créer dans votre imagination des substances qui puissent leur donner un être réel. Tout au contraire, homme, montagne, océan, vous présente à l'instant une idée positive; les termes abstraits, tels que bonté, beauté, sont positifs, car, entendus dans toute leur énergie et portés jusqu'à l'absolu, ils sont Dieu lui-même. Le langage ordinaire et le langage des nombres sont donc l'un vis-à-vis de l'autre, comme la découpure qu'on a faite dans une feuille de papier, et ce qui reste de ce même papier une fois la découpure enlevée, tous deux donnent la même forme : l'un par le plein, l'autre par le vide; ils sont encore comme un paysage au bord d'un lac, avec l'image qui se reproduit dans l'eau et qui donnent tous deux la même sensation, mais inverse, parce que tous deux se développent en sens contraire.

Si on considérait attentivement, on verrait que les opérations, dans les nombres et dans les êtres réels, ont des résultats entièrement opposés. Additionnez des chiffres, vous multipliez le nombre; additionnez au contraire des substances, jetez, par exemple, plusieurs vases d'eau dans

un réservoir, au lieu d'augmenter le nombre vous le diminuez et vous vous rapprochez de l'unité. Divisez au contraire un nombre, vous le diminuez; divisez un corps quelconque, vous sortez de l'unité et vous augmentez le nombre, d'autant plus que vous divisez davantage. Cela ne peut être autrement, car la même opération qui augmente la substance doit diminuer la limite et réciproquement. Ce n'est donc que par une fiction que nous comprenons le langage des nombres; nous substituons dans notre esprit un sens positif à une expression toute négative, comme celui qui regarde un paysage dans le miroir d'un lac, et qui estime les objets d'autant plus élevés qu'ils s'enfoncent plus profondément dans l'eau.

Aussi Dieu, quand il se considère en lui-même du côté positif, se sert du langage ordinaire et se donne le nom Être, expression la plus positive, la plus simple, la plus une; quand il se considère sous un point de vue négatif, il prend le langage des nombres, et se nommant, non par ce qu'il est, mais par ce qu'il exclut, il s'appelle *infini*, expression la plus négative, la plus compliquée qui soit, puisqu'elle consiste à exclure toutes les limites dont le nombre est sans bornes.

Quoique la connaissance des êtres par la notion positive soit plus réelle, la connaissance par la notion négative est, pour nous du moins, plus distincte et plus nette; nous connaissons un corps par la ligne qui le termine, bien plus que par son étendue; aussi se fait-on mieux comprendre des hommes en appelant Dieu l'infini qu'en l'appelant l'être. Le substantif *unité*, qui est le fondement de tout le langage mathématique, appartient aussi au langage ordinaire; voilà pourquoi il est le seul terme mathématique qui soit positif et exprime l'être, mais encore il engendre de

lui-même et nécessairement tous les nombres ; il est inconcevable sans eux ; il est donc moins l'expression directe de l'être que de cette pensée divine de l'être qui ne peut se concevoir sans l'idée du non-être. Tous les autres nombres expriment ce qu'il y a de négatif dans la pensée divine, par un développement interminable et qu'il est impossible à notre intelligence de suivre.

Le nombre, d'après cela, peut en quelque sorte être appelé la forme de Dieu, car la forme d'un être c'est sa limite ; la limite d'un être infini ne peut être qu'une négation ; la limite substantielle de Dieu n'est pas, puisque le non-être n'est pas ; mais s'il n'a point de limite substantielle, il a une limite intelligible, puisque le non-être, qui n'est pas, est néanmoins perçu par son intelligence, et c'est par là que Dieu se distingue et voit sa propre forme ; c'est pourquoi l'intelligence est dite la forme de Dieu : mais cette idée du non-être à son état d'intelligibilité, s'exprime par le nombre, le nombre est donc dans son ensemble la forme divine percevable à certain degré, à toute intelligence, et dans ses détails il est la forme de tout être créé ou possible.

Nous voyons maintenant comment la distinction s'opère dans l'intelligence divine, comment par cette distinction Dieu non-seulement se conçoit lui-même, mais encore tous les êtres finis soit créés, soit possibles. Dieu se distingue par le non-être, il se conçoit par la substance ; il y a donc nécessairement dans l'intelligence divine une double opération, une double face ; et voilà le type éternel et l'origine du nombre *deux*, et par lui de tous les autres.

Remarquons que le nombre 2 est imprimé comme un sceau caractéristique dans tout ce qui appartient spécialement à la seconde personne de la sainte Trinité : et d'abord,

la plus grande et la plus frappante de toutes ces dualités, c'est la dualité de nature en Jésus-Christ, du Verbe fait chair, du Verbe Dieu qui est en même temps chair tirée du néant et image du néant.

On regarde l'innocence comme procédant de la sagesse ou du Verbe ; mais il y a deux innocences, l'une positive, l'autre négative; il y a l'innocence par impuissance, c'est celle de l'enfant, qui n'a ni la science du mal, ni la puissance de le commettre ; il y a l'innocence libre, provenant de la force et de la sagesse, c'est celle de la sainteté qui est innocente, par cela même qu'elle est arrivée au plus haut degré de la science et de la puissance.

Jésus-Christ nous dit lui-même que sa vertu spéciale est l'humilité ; mais il y a aussi deux humilités : l'humilité négative de l'enfant, qui ne connaît ni lui-même, ni Dieu, et l'humilité positive de celui qui se met à sa place parce qu'il connaît tout, qui s'oublie lui-même pour se tourner vers Dieu, parce qu'il comprend et lui-même et Dieu.

Dans l'œuvre de la création, on attribue spécialement la substance au Père et la forme au Verbe, mais la forme, dans la création, se présente double et tranchée par une division générale, l'esprit et la matière : l'esprit, qui nous montre en lui toutes les propriétés de l'être, vie, intelligence, amour, liberté, permanence; la matière qui présente au contraire les propriétés du non-être, inertie, divisibilité, nécessité, inconsistance, la matière ténébreuse, inintelligible, n'exprimant positivement aucune idée.

Aussi, tous les Philosophes, soit anciens, soit modernes, ont-ils regardé l'esprit comme positif et la matière comme négative. Le panthéisme indien nie tout-à-fait la matière, le dualisme persan la maudit, Platon la compare à une ombre, de La Mennais la regarde comme la limite

des êtres finis, Blanc Saint-Bonnet comme la limite relative de l'être de Dieu par rapport à nous, plusieurs l'ont niée; aucun ne l'a comprise, et en effet, elle est incompréhensible, puisqu'elle représente le non-être qui est inintelligible en soi.

L'esprit et la matière sont la double forme la plus générale de toute la création, puisqu'elle la renferme tout entière et comprend le Créateur; ils représentent donc d'une manière complète la double idée de l'être et du non-être qui se trouve en Dieu; mais on retrouve encore cette double manifestation avec des caractères spéciaux dans des formes moins générales. La lumière et les ténèbres nous font voir d'une manière frappante de quelle manière l'être et le non-être contribuent à l'intelligence que nous avons des choses; c'est la lumière, en effet, qui éclaire pour nous les corps; néanmoins, si la lumière était seule, les corps resteraient pour nous indistincts, inintelligibles. Ce n'est que le mélange d'ombre et de lumière qui nous fait percevoir la forme et distinguer les corps; ainsi, les ténèbres, tout inintelligibles qu'elles sont en elles-mêmes, sont néanmoins nécessaires à l'intelligence matérielle comme le non-être à l'intelligence proprement dite. Les créatures se montrent encore sous une grande division, celle de mâle et de femelle, et tous les philosophes ont regardé le masculin et le féminin comme relativement positif et négatif; cette grande division manifeste l'être et le non-être sous un nouveau rapport; n'avons-nous pas vu que c'est par la combinaison de l'être et du non-être que Dieu a enfanté les types de toutes les créatures et qu'il les a réalisés ensuite? Or, c'est pour exprimer la fécondité de cette combinaison que Dieu a attaché la fécondation et la génération à l'union des deux sexes; et de même que Dieu a puisé la vie

dans l'idée de l'être et la forme ou la limite dans l'idée du non-être ; de même dans la nature, c'est le père qui donne l'animation et la vie, et c'est dans la mère que l'être prend sa forme et que la vie se limite. Nous ne connaissons cette union des sexes que dans les règnes animal et végétal; mais elle existe peut-être à notre insu jusques dans les minéraux et elle serait alors la loi universelle des êtres.

Il faut, ici, prévenir une objection qui rendrait tout ce développement inintelligible, la voici : Le non-être peut-il être représenté puisqu'il n'est pas? Il est évident que non; aussi ce n'est pas le non-être lui-même que je vois représenté par l'innocence, l'humilité, la matière et le féminin; mais seulement l'idée que Dieu en a. Or, en Dieu, tout est vivant, substantiel, beau et infini, et la notion qu'il a du non-être, ne l'est pas moins que celle qu'il a de l'être. Il y a donc une différence totale entre le non-être et l'idée que Dieu en a; Dieu est infiniment opposé au non-être, il le hait, il le repousse, il ne lui laisse aucune place, parce que son être remplit tout; il hait le mal comme opposé à son amour, parce que le mal c'est la désunion de l'être, tandis que le bien c'est l'amour qui unit tout; il hait l'injustice comme opposée à la distinction qu'il fait des êtres et par conséquent à leur ordre; car, l'injustice, c'est le déplacement des êtres, et la justice c'est l'appréciation exacte et respective de chaque être; mais Dieu ne hait pas pour cela l'idée qu'il a du non-être, de l'injuste et du mal, parce que cette idée n'est pas moins belle en lui que celle de l'être, du juste et du bien.

Ne sommes-nous pas ravis d'admiration lorsqu'un profond moraliste sonde à nos yeux jusqu'aux derniers replis du cœur humain? Qu'est-ce donc qui nous inspire cette admiration? sont-ce les misères humaines qu'il étale à nos

yeux? Non, certes; mais la connaissance qu'il en a. Pourquoi aimons-nous dans les poëtes une foule de choses que nous haïssons dans la réalité, et quelquefois d'autant plus que la réalité nous choquerait davantage? si ce n'est que la pensée d'une chose mauvaise et laide peut être bonne et belle. Ainsi, quoique Dieu haïsse le non-être, l'injuste et le mal, il ne hait pas les symboles de ces mêmes choses qui, étant des êtres, ne peuvent exprimer le non-être, mais la pensée divine qu'il en a; il ne hait pas la matière puisqu'il l'a revêtue de beauté et se l'est unie par l'incarnation, ni la femme puisqu'il a voulu naître d'elle et l'appeler du plus doux nom, ni même les ténèbres matérielles, car c'est par leur moyen qu'il fait les ombres et qu'il nous manifeste toutes les beautés de la nature; ces symboles de l'idée du non-être, ont leur genre de beauté; on dirait même qu'ils ont une beauté spéciale que leurs corrélatifs positifs ne sauraient atteindre. La lumière et la chaleur sont de belles et bonnes choses, mais n'y a-t-il pas une beauté et une douceur à part, dans la fraîcheur qu'on respire à l'ombre; le plaisir est notre idole, mais n'y a-t-il pas des larmes qu'on ne changerait pas contre les plus séduisants plaisirs; la science s'empare de notre admiration, mais ne trouvons-nous pas un charme secret dans la naïve ignorance d'une femme et d'un enfant? Les femmes savantes sont-elles les plus aimées? Nous estimons la force et la grandeur, mais notre cœur ne se laisse-t-il pas enlever par la petitesse et la faiblesse? Ne sont-ce pas les armes les plus sûres de la femme et de l'enfant contre l'homme? N'appelons-nous pas *mon petit* tout ce que nous aimons avec transport? L'innocence négative de l'enfant a un charme qui est différent du charme de l'innocence positive de la sainteté, et nous ne pouvons craindre de nous tromper en

l'aimant; car, Dieu même, descendu sur la terre, nous en a donné l'exemple, lorsqu'il embrassait les petits enfants et les proposait pour modèles à ses disciples.

Ainsi donc, l'idée que Dieu a du non-être n'est pas moins belle que celle qu'il a de l'être, elle a même un charme spécial et différent; mais ces deux divines idées, toutes deux éternelles, toutes deux ravissantes de beauté, indispensables l'une à l'autre et éternellement inséparables, s'attirant l'une l'autre et s'unissant d'un amour sans fin, ont tout enfanté et tout créé, et elles ont déposé leur divine image dans la beauté mâle et puissante de l'homme, dans la grâce douce et ravissante de la femme, dans l'attrait invincible qui les entraîne l'un vers l'autre et dans la fécondité qui résulte de leur union.

On a calomnié le rire, ce qui précède nous donne les moyens de le justifier. Il y a deux sortes de beautés : les positives, expression de l'être; les négatives, expression de l'idée du non-être. Les beautés positives excitent en nous l'admiration, l'étonnement, l'enthousiasme, l'extase; les beautés négatives excitent en nous la tendresse, le sourire et le rire; ce qu'il y a de positif ou de grand dans le mal excite l'indignation et la haine; ce qu'il y a de négatif dans le mal excite le mépris et le rire. Le rire revêt donc deux caractères, l'un de joie bienveillante, l'autre de satisfaction maligne, et on a été injuste en ne lui reconnaissant que ce dernier caractère; les personnes orgueilleuses et malicieuses ont un rire convulsif, mais peu fréquent; les personnes qui rient d'un rien sont généralement simples et bonnes; deux personnes qui s'aiment passionnément rient facilement de ce qu'elles disent l'une l'autre, et ce rire loin d'être un retour d'amour-propre et de malignité est un des moyens de s'exprimer leur sympathie et leur passion mu-

tuelle; une mère qui voit poindre l'esprit de son fils sent son cœur se fondre de tendresse et d'admiration, elle embrasse son enfant en riant aux larmes.

Il est faux que le rire détruise toujours la beauté et lui donne quelque chose de repoussant; le rire franc et plein d'une jeune et jolie figure change le caractère de sa beauté sans la rendre moins séduisante. Quand on considère la beauté sous le côté positif, on parle de se mettre à genoux devant elle; mais ce n'est que lorsqu'on la considère sous le côté négatif qu'on se sert de cette expression proverbiale : elle est à croquer. Le rire de la beauté a peut-être gagné autant de cœurs que son sérieux.

Le rire, c'est l'épanouissement du cœur, qu'il soit bon ou qu'il soit méchant. Qui voudrait consentir à habiter une maison où la famille, si parfaite qu'elle soit d'ailleurs, ne quitterait jamais la draperie tragique, le sérieux, pour rire et s'ébattre? qui pourrait croire à sa parfaite bienveillance? qui ne craindrait un orgueil et une morgue cachés? Ce qui empêche bien des gens de comprendre le ciel, c'est qu'on leur a fait croire faussement qu'on n'y riait jamais; on doit finir par s'y ennuyer, pensent-ils en eux-mêmes, et ils ont raison; sans l'assaisonnement du rire, le bonheur du ciel serait incomplet, et l'idée même du non-être en Dieu peut être considéré comme un rire infini qui réjouit l'être de toute éternité.

La grande vérité que nous venons de sonder est trop importante, trop fondamentale pour que le monde ait pu subsister sans elle; elle devait être dans cette religion primitive sortie de l'Éden qui a éclairé le monde naissant, religion si sublime, si profonde qui a malheureusement été défigurée après le déluge; cependant tout n'a pas été per-

du, et il reste de cette vérité des traces profondes et frappantes dans les anciens livres sacrés de l'Orient.

Au commencement, disent les védas sacrés de l'Inde, était Brahm, l'être, l'infini, l'unique; Mayà ou l'illusion, qui n'a point d'être réel, qui est à la fois sa fille, sa sœur et son épouse, se présente devant lui avec mille séductions, et de leur union naissent tous les êtres qui comme leur mère ne sont qu'illusion.

Selon les Chinois, l'être premier est Tao ou la raison; Tao engendre un double être, Yang et Yn, le principe positif et le principe négatif, le oui et le non; leur union produit l'univers.

Selon les Perses, l'Éternel enfante deux principes d'abord : Ormuzd, le principe du bien ou du positif; ensuite, Ahriman, le principe du mal ou du négatif. Ces deux principes, dans une lutte continuelle, travaillent concurremment à la création; l'un produit l'esprit, l'autre la matière; l'un la lumière, l'autre les ténèbres, et ainsi de suite.

La doctrine secrète et traditionnelle des Juifs renfermée dans la kabbale s'exprime encore d'une manière bien plus frappante et plus complète. La voici telle qu'elle est exposée par M. Franck :

« Du sein de l'unité absolue, mais distinguée de la va-
« riété et de toute unité relative, sortent parallèlement
« deux principes opposés en apparence, mais en réalité
« inséparables, l'un mâle ou actif s'appelle la Sagesse,
« l'autre passif ou femelle est désigné par un mot qu'on
« a coutume de traduire par celui d'Intelligence. *Tout ce*
« *qui existe,* dit le texte, *tout ce qui a été formé par l'An-*
« *cien, dont le nom soit sanctifié, ne peut subsister que par*
« *un mâle et par une femelle.* La sagesse est aussi nommée
« le père, car elle a, dit-on, engendré toutes choses;

« l'intelligence c'est la mère, ainsi qu'il est écrit : *Tu ap-*
« *pelleras l'intelligence du nom de mère.* »

Les philosophes modernes, en rapportant ces traditions, disent que Brahm et Maya, Yang et Yn, Ormuzd et Ahriman, représentent l'esprit et la matière, le principe actif et passif dans l'univers; mais il ne faut pas nous arrêter là pour trouver le vrai sens de ces noms. La vérité transformée ainsi dans ces traditions est plus fondamentale et plus primitive, et pour trouver la véritable origine de ces allégories, il faut remonter jusque dans la grande distinction de la pensée divine, vraie source de tous les êtres finis. Cette vérité était difficile à comprendre ; il n'est pas étonnant qu'on l'ait vite défigurée et altérée. L'Indien, au lieu de considérer cette pensée négative du verbe comme identique en substance avec le père comme nous l'enseigne la foi, la regarde comme un pur non-être; de là, les êtres finis ne sont qu'une illusion pure, qu'un rêve de Brahm, et il se perd dans le panthéisme absolu. Le Perse donne à cette idée négative une substance, mais non identique avec celle du père, autre erreur funeste; car par là ces deux substances sont ennemies dans un antagonisme sans limites assignables, et le Perse est abandonné à toutes les absurdités du dualisme. La foi nous fait comprendre la vérité en nous enseignant que le verbe distinct par la forme et par la personnalité est un en substance avec le père.

NOTE

SUR LA DOUBLE SÉRIE DES NOMBRES.

Le nombre, comme nous l'avons dit, n'est que l'expression de la limite; mais la limite peut se considérer sous deux points de vue: comme circonscrivant et comme excluant. Inscrivez dans un carré un triangle dont la base soit un des côtés du carré, et dont le sommet atteigne le milieu du côté opposé, le triangle vous produira deux notions : le triangle d'abord, et ce qui reste du carré; ou si l'on aime mieux, qu'on trace une figure quelconque dans l'espace, la ligne qui circonscrit votre figure la limite d'un côté pour la distinguer de l'espace, et de l'autre elle limite l'espace pour le distinguer de cette figure. Toute limite a donc une double fonction et un double aspect, inverses l'un de l'autre; de là dans les nombres deux séries correspondantes, dont l'une est négative par rapport à l'autre, et qui sont affectées des signes + et — $\left(\begin{matrix}1+2+3+4\\1-2-3-4\end{matrix}\right.$ etc. Cherchons quel peut être le sens de ces deux séries. Pour le comprendre, il faut distinguer avec soin les nombres abstraits et les nombres concrets, car ils ont un sens très différent. La limite exprimée par le nombre abstrait est indéterminée, par là même elle affecte l'être tout entier, mais alors elle se perd elle-même et retombe dans l'unité, et s'exprime par l'adjectif *un* qui est la forme

de l'Être divin. Cet adjectif *un* exprime la distinction que Dieu fait de lui-même lorsqu'il considère son être ; mais s'il considère ce dont il se distingue, sa pensée s'exprime alors par — 1. + 1 — 1 sont donc deux termes corrélatifs qui représentent la forme de Dieu ou sa limite sous ses deux aspects, l'un qui regarde l'être, l'autre qui regarde le non-être.

Que signifieront maintenant ces termes 2, 3, 4, 5, pris abstractivement ? Dans l'usage ordinaire, c'est-à-dire dans les nombres appliqués, chacun de ces termes a, sous-entendu, le même facteur 1 qui détermine son sens, et on peut les écrire ainsi : 2×1, 3×1, 4×1, 5×1, etc. ; la question dépend donc du sens de ce 1. Or, ici il s'agit de l'unité abstraite ou indéterminée, ou autrement de l'unité dans son sens le plus étendu. Si l'on veut que l'unité signifie l'être même de Dieu ou l'infini absolu, comme l'infini ne peut ni se multiplier ni se diviser, on aura : 1 étant égal à ∞, $2 \times \infty = \infty = 1$, $3 \times \infty = \infty = 1$ etc., l'unité restera indivisiblement la même sans distinction possible. Regardons donc l'unité comme signifiant la distinction que Dieu fait de lui-même, et que nous avons dit être non pas l'infini, mais l'indéfini ; or il ne peut pas plus y avoir, dans le sens absolu, deux indéfinis que deux infinis, ces deux termes sont corrélatifs ; l'indéfini non plus ne peut donc pas se multiplier, mais, comme nous l'avons vu, il peut se diviser ; les nombres 2, 3, 4, 5, appliqués à l'indéfini d'une manière indéterminée, ne pouvant le multiplier le fractionnent, ils signifieront donc 2, 3, 4 parties de l'unité distinction, ou de l'indéfini divisé en 2, 3, 4 parties, ou autrement $\frac{2}{2} = 1$, $\frac{3}{3} = 1$, $\frac{4}{4} = 1$, $\frac{5}{5} = 1$. On voit donc par là que de quelque manière qu'on se tourne, l'unité abstraite engendre, enferme en elle-même, et est elle-

même tous les nombres; seulement à mesure que l'expression numérique augmente, l'unité apparaît distincte en un plus grand nombre de parties. Si nous considérons maintenant la série — 2 — 3 — 4, etc., par les mêmes raisons elle sera renfermée dans le terme — 1 ou l'indéfini vu du côté du non-être. — 2 sera donc deux parties de l'indéfini divisé en 2 et exclus, c'est-à-dire qu'on aura : $-\frac{2}{2} = -1$, $-\frac{3}{3} = -1$, etc., et la série complète sera : $-\frac{5}{5} - \frac{4}{4} - \frac{3}{3} - \frac{2}{2} - (-\frac{1}{1} + \frac{1}{1}) + \frac{2}{2} + \frac{3}{3} + \frac{4}{4} + \frac{5}{5}$.

Si nous descendons aux nombres concrets ou appliqués, ce sera tout différent. Ici, l'unité au lieu d'être indéterminée est déterminée par un objet quelconque, au lieu d'exprimer l'infini ou l'indéfini elle exprime le fini qui peut se multiplier et se diviser. Mais qu'est-ce que le fini? C'est une des fractions de l'indéfini. Supposons donc que l'être fini qui doit déterminer notre unité concrète soit la fraction de l'indéfini $\frac{1}{9}$, le sens complet de cette unité sera d'abord ce qu'elle contient de l'indéfini, savoir : $\frac{1}{9}$, sous-entendu ce qu'elle exclut, c'est-à-dire $\frac{8}{9}$, en réalité $+\frac{1}{9}$, suppose nécessairement $-\frac{8}{9}$, puisqu'en admettant, en affirmant, en exprimant $\frac{1}{9}$ on rejette, on nie, on exclut les huit autres neuvièmes; $\frac{1}{9}$ a donc relativement à l'unité un sens plus négatif que positif. Chacun des autres termes de la nouvelle série aura donc pour facteur cette nouvelle unité divisée par 9 et devra s'écrire $2 \times \frac{1}{9}$, $3 \times \frac{1}{9}$ etc. ; pour appprécier la fraction qui correspond à une unité telle que celles-ci : un mètre, une maison, il faudrait connaître l'unité tout entière, et Dieu seul peut en savoir l'indéfinie petitesse; on voit que cette nouvelle unité, loin d'être infinie, a un sens plus négatif que positif, que le nombre ne la fractionne pas, mais la multiplie réellement, et qu'ici ce n'est plus l'unité qui contient les nombres, mais les nombres

qui contiennent l'unité. L'oubli de cette distinction entre le nombre abstrait et le nombre concret, est la cause des disputes entre les philosophes et les mathématiciens sur la définition de l'unité. La même unité prise négativement sera $-\frac{1}{9}$ qui suppose $+\frac{8}{9}$ qui restent encore de l'unité. Ainsi de même qu'un triangle ou une figure quelconque limite l'espace de deux manières, d'abord en en circonscrivant une partie entre ses lignes, ensuite en excluant tout le reste; de même le nombre concret, qu'il soit affecté du signe + ou —, a toujours deux sens, dont l'un est exprimé, l'autre sous-entendu : l'un de ces sens exprime ce qu'il contient de l'unité abstraite, l'autre ce qu'il en exclut. Les nombres affectés du signe + expriment ce qu'ils contiennent et sous-entendent ce qu'ils excluent; ceux affectés du signe — expriment ce qu'ils excluent sous-entendent ce qu'ils contiennent; ainsi tous les nombres sont renfermés dans l'unité abstraite, et non dans l'unité concrète.

Faisons ici une remarque importante. J'ai dit, quand j'ai parlé des manifestations négatives, qu'elles exprimaient l'idée que Dieu avait du non-être, et non le non-être lui-même, qui ne peut être exprimé parce qu'il n'est pas. Il n'y a aucun substantif dans les langues qui puisse l'exprimer directement, et il ne peut y en avoir aucun, car les langues tout entières tirées du verbe *être* et contenues dans lui, répugnent avec le néant; ce n'est qu'indirectement qu'elles en peuvent parler. *Néant* vient de *non-ens non-étant*, *non-être*, mais l'expression *non-être* est impropre à exprimer l'absence de l'être; car pour exprimer l'absence de l'être il ne faut pas le nommer, dès qu'il est nommé il est, et le néant est refoulé et impossible. Ces mots néant, non-être, rien, ne représentent réellement que

l'abstraction par laquelle on distingue l'être du néant, et non pas sa non-existence. Pour exprimer directement le non-être il faut se taire; dès qu'on ouvre la bouche, on le détruit à jamais. Un seul signe au monde est l'expression fidèle du néant, et il n'appartenait qu'à la langue toute négative des mathématiques de le trouver : c'est le zéro; j'ai dit un signe, car le mot par lequel on le désigne ne signifie pas directement le non-être, mais le signe même. Quant au signe, il ne représente absolument rien, ni substance, ni idée, ni abstraction, c'est un non-sens absolu; aussi la logique des mathématiques lui fait-elle jouer un rôle absolument nul; multipliez, divisez, additionnez des zéros, faites-leur subir toutes les opérations imaginables, faites-leur subir toutes les transformations par lesquelles on interroge les nombres, éternellement muets ils ne vous rendront jamais une seule réponse; il vous viendra toujours au bout de vos opérations le non-sens 0. Il n'en est pas de même des nombres négatifs; l'unité ou l'être y est nommé, ils ont la vie; aussi, interrogés par le calcul ils donnent une réponse. — 1 par — 1 donne + 1, de même — 00 par — 00 donne + 00. On a donc tort de placer dans la série des nombres, 0 comme intermédiaire entre 1 — 1, ainsi qu'il suit — 2, — 1, 0, + 1, + 2. Zéro ne peut faire partie d'aucune série ayant un sens, car il est un non-sens; le véritable centre de la double série des nombres c'est la double expression des nombres corelatifs (— 1 + 1) qui représentent la distinction divine sous ses deux faces. — 1 n'est pas moins que 0 qui n'est rien; nous avons vu au contraire que l'expression — 1, dans son sens complet, était en réalité plus positive que + 1 à cause de ce qu'elle sous-entend. Il est dit que Dieu a tiré le monde du néant, et non pas qu'il l'a tiré de

zéro, parce que Dieu a tiré le monde de la notion qu'il a du non-être, notion exprimée par le mot néant, et non pas du zéro, qui n'a jamais rien produit, et à qui Dieu lui-même ne pourra jamais rien faire produire.

Toutefois, pour être juste, disons que les mathématiques ont eu moins tort de placer 0 dans la série des nombres, que de le placer sans préciser quelle fonction remplissait ce signe ; 0 ne marque point de quantités, mais une jointure entre deux quantités. Dans une série, l'étendue de l'unité étant arbitraire, on ne nomme chaque unité qu'au point où se terminant elle est complète ; chaque nombre exprimant une unité se trouve limité par l'endroit où on nomme le précédent. Mais les deux unités positive et négative se développent en sens inverse, il se trouve à leur limite respective un point qui n'a pas de nom et à qui on n'en peut pas donner, parce qu'il n'y a à ce point aucune quantité nouvelle ; il fallait donc pour nommer ce point un mot qui n'eût pas de sens, et c'est pour cela qu'on l'a appelé zéro. Pour comprendre cela, prenez une échelle numérotée et appuyez-la par la base sur un miroir, l'image de cette échelle dans le miroir représentera la série négative ; or, soit dehors, soit dans le miroir, tous les commencements et fins de degré auront un nom, excepté le point qui appuye sur le miroir ; ce point ne représente aucune quantité, mais seulement le passage de l'une à l'autre, de + 1 à — 1 : ce point sans quantité entre deux quantités on l'appelle zéro, afin d'éviter la périphrase qui serait son vrai nom : limite des deux unités positive et négative.

CHAPITRE III.

DE LA COMMUNICATION DES PROPRIÉTÉS.

Lorsqu'après avoir attribué à chacune des personnes divines leurs propriétés caractéristiques, on relit ce qui a été dit de Dieu, surtout dans les livres inspirés par lui-même et dont il est impossible de récuser le témoignage, on voit ces mêmes propriétés affirmées tantôt d'une personne, tantôt de l'autre, tantôt de Dieu tout entier; le Fils est appelé vie et lumière; on dit le Père des lumières et l'Esprit de vie. Alors l'esprit troublé craint de retomber dans la première confusion dont il était sorti avec tant de peine.

Il est donc bien important de revenir sur une pensée que nous n'avons fait qu'indiquer en passant, et qui mérite d'être étudiée avec plus d'attention ; c'est la communication des propriétés en Dieu.

Nous avons dit que les seules propriétés purement relatives telles que la paternité, la filiation et la procession étaient incommunicables ; mais que toute propriété sub-

stantielle pouvait s'affirmer de chacune des trois personnes, et en cela nous n'avons rien dit que de très ancien et de très connu; mais ne nous contentons pas de constater le fait, tâchons d'en découvrir la raison.

Si l'on médite attentivement sur ces propriétés, on verra qu'elles renferment en elles trois idées distinctes, trois faces diverses qui répondent à chacune des trois personnes divines, on conçoit dès-lors que si on prend le mot dans la totalité de son acception, on doive l'affirmer de Dieu tout entier, et si on le prend sous une de ses faces, on doive l'affirmer spécialement d'une des trois personnes.

Commençons par la première des idées, celle qui les renferme toutes, l'idée de l'être. Ce qui prouve que l'idée de l'être renferme trois idées, c'est que c'est d'elle que les philosophes font sortir toute la Trinité.

« L'être absolu, dit Lamennais, est un, et puisqu'il est, il renferme en soi ce par quoi il peut être; donc sa notion implique celle d'une énergie, d'une force interne, d'une puissance sans laquelle il serait impossible de le concevoir existant.

« Mais l'idée d'existence renferme encore celle de détermination, la substance ne peut donc être conçue comme existante, à moins qu'on ne la conçoive comme déterminée ou douée de forme. Sa notion implique donc celle de forme aussi nécessairement que celle de puissance.

« La substance est : la substance est déterminée, sans quoi elle ne serait pas : la substance est une.

« Mais pour qu'elle soit une, il faut encore qu'elle renferme en soi une troisième énergie qui accomplisse cette unité qu'implique sa notion. Or, ce qui produit l'union selon le sens le plus étendu et le plus général, est ce que dans toutes les langues humaines on appelle amour. »

Il n'est aucun de ceux qui ont lu le livre de Lamennais, qui n'ait approuvé et admiré ce beau passage. Or, si ces trois idées n'étaient pas réellement renfermées dans l'idée de l'être, ce passage ne serait qu'une absurdité, personne ne l'aurait compris, encore moins admiré.

Donc l'idée de l'être se conçoit sous trois faces : vie, forme, unité.

Mais si nous voulons voir cette idée de l'être se manifester elle-même sous ses trois faces, allons au pied du mont Horeb, devant le buisson ardent, et écoutons avec Moïse cette célèbre réponse où Dieu se définit lui-même. Il est difficile de traduire littéralement cette parole qui renferme toute la pensée divine et humaine; cependant je crois qu'on pourrait la rendre ainsi : *Je étant être*. Qu'est-ce que ce *Je*? un pronom. Quel nom remplace-t-il? La phrase même le dit, puisqu'elle exprime que ce *Je* n'est autre chose que *être* : substituons donc le nom à son pronom, et nous aurons l'*être est être*. Nous voyons donc ce même mot *être* répété trois fois sous trois formes différentes : la première fois comme substantif; la seconde comme verbe; la troisième comme adjectif, ou ce qui revient au même, comme déterminatif.

Le substantif représente l'être comme substance, c'est là la face première, l'idée primitive; l'adjectif manifeste le substantif en le déterminant, en lui donnant une forme; l'idée de forme est la seconde, mais l'adjectif ne peut déterminer le substantif qu'autant qu'il lui est appliqué, qu'il lui est uni par le verbe, et cette idée d'unité est la troisième. Dieu se résume ensuite, et réunissant en un seul mot les trois formes de l'être qu'il vient de manifester à son prophète : « Va, dit-il, dis à Israël : l'*Être* ou l'*Étant* m'envoie vers vous. »

Ici se manifestent la profonde philosophie du langage, son principe et son symbolisme.

Il est impossible d'exprimer une pensée sans former ce que les grammairiens appellent une proposition. Or une proposition se forme nécessairement de trois termes : le substantif, le verbe et l'attribut ou l'adjectif, qui comme nous venons de le voir représentent les trois personnes de la Trinité.

Le substantif exprime la substance comme son nom même l'indique. Mais y a-t-il plusieurs substances? la question n'est pas encore décidée. Toutefois qu'il y en ait une ou plusieurs, il est certain que toute substance a un fonds commun qui s'exprime par un même nom : l'*être*. On voit donc qu'au fond il n'y a qu'un seul vrai substantif, c'est le mot être; les autres noms n'ont que la forme substantive, et en réalité ils ne sont que des adjectifs ou des modificatifs renfermant ou sous-entendant le substantif *être*. Dans cette phrase : *Le juste vivra*, le sujet *juste* est évidemment un adjectif qui joue le rôle de substantif, parce qu'il a sous-entendu derrière lui le substantif *homme* dont il est une modification; mais l'homme lui-même n'est-il pas une modification de l'être? Il n'y a donc que le mot être qui exprime la substance en elle-même, et ce n'est qu'en vertu de lui que tous les autres noms jouent le rôle de substantifs : l'homme, c'est l'être homme; le soleil, c'est l'être soleil, et ainsi des autres.

De même qu'il n'y a qu'un seul substantif, selon tous les grammairiens, il n'y a aussi qu'un seul verbe, le verbe *être*, tous les autres sont composés d'un adjectif joint au verbe ; j'*aime*, pour *je suis aimant*, etc. Tout au contraire l'adjectif a une variété indéfinie; à part la conjonction qui n'est qu'une forme remplaçant le verbe, et le pronom qui

tient la place du mot *être* sous-entendu derrière les noms, tout le reste lui appartient.

Ainsi le langage nous présente trois choses : substantif, un, qui manifeste la substance ; verbe, unique lien universel ; adjectif, infiniment varié représentant toutes les modifications de l'être.

N'est-ce pas la Trinité avec toutes ses œuvres? car en Dieu nous voyons une substance une et immense, un lien unique et universel, et une forme infinie qui renferme en elle toutes les formes possibles, c'est-à-dire une variété infinie. Le langage manifeste donc Dieu ; par le substantif, il manifeste le Père, par l'adjectif le Fils, par le verbe le Saint-Esprit (1).

C'est pourquoi Dieu voulant faire l'homme capable de le connaître lui-même, capable par conséquent de comprendre et d'expliquer toute créature, lui a révélé son nom, et ce nom mystérieux et puissant, ce mot *être* manifestant la triple idée qu'il renferme, s'est montré à la fois substantif, verbe et adjectif ; alors toute intelligence a été éclairée, alors un horizon sans limites s'est ouvert devant l'homme, alors a été posé le fondement de tout développement et de tout progrès, car Dieu s'était donné lui-même à l'homme par la *parole*.

Nous avons dit que la vie pouvait s'affirmer de chacune des trois personnes. En effet, le Père ne peut être la vie en Dieu sans être aussi la vie du Fils et de l'Esprit ; il doit donc même comme vie présenter trois aspects ; au reste ce n'est pas seulement en Dieu, mais partout que la vie renferme trois notions. Considérons-la même à l'état

(1) Le nom de Verbe qu'on donne au Fils de Dieu n'infirme en rien ce que nous disons ici, car, comme on le sait, le mot latin *verbum*, d'où on a fait le mot Verbe, veut dire parole en général, et ne s'applique spécialement à aucune partie du discours.

incomplet où elle se trouve dans la plante. La première idée qu'y présente la vie, c'est un principe de développement et d'expansion; la seconde, un principe qui repousse ce qui est nuisible, et attire ce qui est utile; c'est un principe de distinction; la troisième, c'est un principe d'assimilation qui réduit à l'unité la variété des substances absorbées par la plante; mais le but de cette vie n'est-ce pas de croître et de se dilater? Le moyen c'est encore l'expansion, et le principe, toujours cette même expansion. C'est donc justement qu'on lui donne spécialement le nom de vie; mais la vie dans son sens complet, c'est Dieu tout entier comme vie.

L'intelligence aussi présente trois aspects; car si le Fils est la forme de Dieu, il faut bien qu'il soit en même temps la forme du Père, sa propre forme, et la forme de l'Esprit Saint; aussi l'intelligence, pour être complète, doit embrasser à la fois la substance des choses, la distinction ou la variété des choses, et leur unité. Selon que l'un de ces trois points de vue domine dans un savant, on a un métaphysicien, un érudit ou un philosophe. Mais l'intelligence comprend la substance en la distinguant, elle ne se voit elle-même qu'en se distinguant, et ce n'est que par la distinction qu'elle parvient à l'idée reflexe d'unité, c'est pourquoi elle est spécialement attribuée au principe de distinction; mais l'intelligence dans le sens le plus étendu c'est Dieu tout entier comme intelligence.

Il n'est pas de mot plus grand pour l'homme que celui de l'amour, rien ne joue un plus grand rôle dans sa vie, presque tout ce qu'il y a de rapports entre Dieu et nous s'exprime par l'amour; aussi l'amour divin s'est manifesté à nous sous tant de faces que l'homme a été obligé de reconnaître et de proclamer que Dieu est tout amour.

L'amour est encore un de ces mots à trois faces qui renferment une triple notion ; il y a trois amours, ou plutôt l'amour a trois caractères bien marqués et qui se développent toujours dans un ordre constant.

Quel est le premier symptôme de l'amour dans tous les êtres, depuis la plante jusqu'à l'homme? n'ést-ce pas un débordement de vie? Entendez au printemps ce murmure confus et universel de la nature; entendez les forêts retentir de mille chants, de mille cris. Les feuilles s'étendent, les fleurs ouvrent leurs corolles éblouissantes de fraîcheur et de beauté; l'oiseau ranime l'éclat de son plumage, le coursier porte sa tête plus fière, le taureau ses cornes plus menaçantes ; la vie circule à flots dans l'univers, elle déborde, elle menace; on dirait l'approche d'un orage, on sent que quelque chose de grand et de puissant se remue dans le sein de la nature.

Mais tout cela n'est rien auprès de la tempête qui gronde dans le cœur du jeune homme; c'est dans l'âme intelligente et immortelle que la vie se manifeste dans toute sa puissance et sa grandeur.

« La solitude, dit René, le type de cette première phase de l'amour, le spectacle de la nature me plongèrent bientôt dans un état presqu'impossible à décrire : sans parents, sans amis, pour ainsi dire seul sur la terre, n'ayant point encore aimé, j'étais accablé d'une surabondance de vie. Quelquefois je rougissais subitement, et je sentais couler dans mon cœur comme des ruisseaux d'une lave ardente ; quelquefois je poussais des cris involontaires, et la nuit était également troublée de mes songes et de mes veilles ; il me manquait quelque chose pour remplir l'abîme de mon existence; je descendais dans la vallée, je m'élevais sur la montagne, appelant de toutes mes forces l'idéal objet d'une

flamme future ; je l'embrassais dans les vents, je croyais l'entendre dans les gémissements du fleuve ; tout était ce fantôme imaginaire, et les astres dans les cieux et le principe même de vie dans l'univers. La nuit, lorsque l'aquilon ébranlait ma chaumière, que les pluies tombaient en torrent sur mon toit, qu'à travers ma fenêtre je voyais la lune sillonner les nuages amoncelés comme un pâle vaisseau qui laboure les vagues, il me semblait que la vie redoublait au fond de mon cœur et que j'aurais eu la puissance de créer des mondes. Ah ! si j'avais pu faire partager à un autre les transports que j'éprouvais. »

Qu'est-ce que cet amour, sinon la vie trop pleine? René n'aime aucun objet distinct, cet amour n'a sa source et son motif nulle part que dans lui-même, il est à lui-même son propre principe, il s'échappe par sa seule force interne ; il déborde et menace de remplir l'immensité, et dans son développement il se montre terrible, il revêt tous les caractères de la puissance. Pourquoi souffre-t-il ? parce qu'il ne peut pas se répandre, que toute la nature qui est devant lui est incapable de le contenir, et qu'il lui faudrait une autre vie intelligente pour comprendre et pour accepter la sienne. Ainsi, l'amour se manifeste d'abord comme vie, et dans cet état il ne peut subsister seul, il appelle la diversité. « Ah ! si j'avais pu faire partager à un autre les transports que j'éprouvais ! »

C'est avec ces caractères que l'amour se manifeste dans la première personne de la Trinité. Le Père se donne, c'est une vie immense, qui, non épuisée par l'engendrement du Verbe éternel, déborde dans toutes les vies créées, qui ne doivent leur puissance, leur développement, leur multiplication sans limites assignables, qu'à une participation à sa vie infinie dont l'expansion ne connaît pas le repos : *Ex*

quo omnis paternitas et in cœlo et in terrâ, » dit saint Paul, de qui est toute paternité dans le ciel et sur la terre.

Le don de l'être que nous avons reçu de lui est le principe de tous les autres, et, en cela, il est inappréciable; il nous a donné son Fils et avec lui toutes choses, selon l'expression de saint Paul. Il nous donne aussi son Esprit saint par la grâce : « *Spiritus sanctus quem mittet pater.* » (Joan., 14-26.) C'est de lui que vient tout don parfait : « *Omne datum optimum et omne datum perfectum de sursùm est descendens a patre luminum.* » (Jacq., 1-17.)

Aussi, en même temps que l'on attribue la création au Père, on dit que l'amour en a été la cause, c'est que le Père est l'amour qui donne.

Ce besoin de se donner, ou, si l'on veut, cette propension à se donner, qui est le premier caractère de l'amour, est irréalisable à ce premier état, aussi il ne peut en rester là, l'homme imparfait cherche une autre vie toute faite où il puisse répandre la sienne. Dieu produit cette vie et engendre le Verbe.

Il faut donc une seconde phase à l'amour. Lorsque le jeune homme a ressenti ce vague tourment dont le tableau vient de passer devant nos yeux, au moment où la vie déborde en lui, il jette les yeux autour de lui et il voit mille beautés se présenter; tout-à-coup, comme par une commotion électrique, le choix se fait; de toutes ces beautés, il n'en voit plus qu'une et repousse les autres.

Alors commencent les mille soins pour plaire, les efforts pour vaincre les obstacles, les ruses, les déguisements pour parvenir, les sacrifices, les dévouements, en un mot tous les accidents de l'amour, dont les nuances se varient à l'infini et qui remplissent les romans. Le premier état de l'amour a été décrit par Chateaubriant, et il ne sera pas

décrit une seconde fois, ou l'on retombera dans les mêmes termes. Mais les détails de la seconde période sont inépuisables ; depuis que le monde existe, les poëmes et les romans ont pour objet de les peindre, et sont cependant la lecture favorite du plus grand nombre. Tant que le monde subsistera, ils auront l'amour pour objet et on ne s'en lassera jamais : mais arrivez au dernier terme, à l'union, toute variété cesse, et inévitablement le roman finit là.

Cette seconde face de l'amour, la distinction ou le choix, n'est pas moins belle que les autres, c'est même celle que nous sentons le plus vivement, comme tout ce qui est négatif. Quelle douceur infinie d'être distingué de tous dans une âme ! d'être l'ami du cœur pour lequel seul il n'y a point de secret ; de s'isoler soi-même de tout le reste dans celui qu'on aime et d'être tout l'un pour l'autre : tout ce qu'il y a de plus vif et de plus intime dans l'amour est là.

Et c'est sous cette nuance que se présente l'amour, dans les rapports de la seconde personne de la sainte Trinité avec nous.

Le Verbe a eu une grande part dans la création : *Sine ipso nihil factum est quod factum est.* Sans lui, rien n'a été fait de ce qui a été fait. (Saint Jean.) C'est Dieu le Père qui a créé, mais il a créé par son Verbe, disent les théologiens, c'est-à-dire que l'être vient du Père et la forme de l'être vient du Fils ; c'est donc lui qui a distribué à tous les êtres leurs propriétés que varient des nuances sans nombre. Que d'amour dans cette distribution ! que d'amour surtout pour nous, êtres privilégiés et placés au premier rang de l'échelle ! nous à qui il a donné la plus belle de ses formes ; nous les rois de la création et les bien-aimés du Verbe : « *Et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Mes délices sont d'être avec les enfants des hom-

mes. » Par une attention pleine de bonté, il n'a donné le sentiment du rang qu'elle occupe qu'à la créature qui occupe le premier, les autres ne connaissent point leur place et vivent heureuses dans leur ignorance, du bonheur que comporte leur nature, mais l'homme! il connaît sa supériorité, il sait que toute la nature est faite pour lui. Oh! comme il dût bien voir cela dans le paradis de délices, lorsqu'il sortit des mains de Dieu, rayonnant d'intelligence et de beauté! comme il dût comprendre tout l'amour qu'il y avait pour lui dans cette lumière qui baignait son œil, dans cette riche broderie que la prairie étendait sous ses pieds, dans ces voûtes de verdure qui s'inclinaient sur sa tête, dans ces mille grâces qu'étalaient les fleurs, dans le murmure de l'eau, dans ces chants dont l'oiseau remplissait l'air, dans tous ces bruits de la nature qu'il comprenait alors si bien; enfin dans cette compagne, cette variété de lui-même, où venaient se résumer d'une manière ineffable toutes les grâces et tous les charmes répandus dans le reste de la nature. Oh! comme il dût être profondément touché! comme il dût rendre amour pour amour! comme il dût être beau l'hymne qui s'échappa de son cœur et qui fut le premier hommage de la création à Dieu!

Mais l'homme a péché et bouleversé tous les rapports soit avec Dieu, soit avec lui-même, soit avec la nature, et ici se montre la prédilection du Verbe pour l'homme; car, comme le dit saint Paul, « *nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit* (Heb., 2-16); il n'a point tendu la main à l'Ange, mais il l'a tendue à la race d'Abraham. » Il vient donc au secours de l'homme, et là commence une suite de combats, de travaux, de prodiges qui dépassent toute pensée humaine. Le Verbe entreprend de se faire notre frère et de nous rendre comme des

dieux, nous pauvres condamnés par la justice divine. Que d'inventions incroyables ! que de transformations pour gagner notre amour! Il se montre à nous tantôt comme un doux enfant pleurant dans un berceau, tantôt entraînant la multitude par le charme et l'autorité de sa parole, tantôt mourant sur le Calvaire pour tous et pour chacun. On le voit, pleurant avec ses amis, attendant la pauvre pécheresse vers le puits de Jacob, doux et humble lorsqu'il bénit les petits enfants, éblouissant de lumière lorsqu'il se transfigure sur le Thabor. Son amour sait prendre toutes les nuances, distinguer tous les mérites, et approprier ses dons aux convenances; il choisit une famille d'amis, c'est celle de Lazare; il élève au-dessus de tous douze apôtres, et parmi eux il distingue un ami du cœur, un disciple bien-aimé; il sait aimer d'une manière différente, sa mère, ses apôtres, ses disciples, ses amis, Madeleine et les saintes femmes; tout ce qu'il y a de spécial et d'intime dans l'amour se trouve en lui, et je doute qu'il y ait jamais eu spectacle plus touchant que cette dernière cène, avec ses tendres reproches, ses suaves paroles, ses adieux si attendrissants, ses sublimes prières et le don qu'il fait de lui-même à chacun, tandis que son bien-aimé repose sur son sein.

Dans ce sacrement qu'il laisse et qui est le sien par excellence, il imprime son caractère de spécialité, c'est un seul qui se donne tout entier à un seul ; chacun a une cène au fond de son cœur, chacun peut penser et aimer comme s'il était seul au monde; c'est Jésus-Christ qui distribuera les places au ciel et les variera à chacun selon son mérite, sans qu'un seul soit jamais oublié.

Cette spécialité de l'amour se formule sur la terre par les lois sévères du mariage; aussi saint Paul a-t-il dit :

« Le mariage est un grand mystère en Jésus-Christ et en son Église. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesiâ.* » (Eph., 5-32.)

En un mot, il n'y a pas de formes ni d'accidents dans l'amour, dont le Verbe, soit avant, soit après l'Incarnation, ne nous offre l'exemple et le modèle, et c'est pour cela qu'il est si touchant et si intime. Aussi, c'était l'amour du Christ que Salomon rêvait dans son Cantique des cantiques; c'est cet amour qui fait la joie et la douceur de l'âme pieuse et qui fournit à sa méditation, à sa sensibilité, un aliment inépuisable dans sa douce et infinie variété.

Enfin, l'amour a un but auquel il tend. Après les traverses, les obstacles, les combats et les triomphes, il arrive inévitablement à un terme, terme toujours le même, mais toujours beau et ravissant dans son identité; ce but c'est l'union, troisième caractère de l'amour.

Mais l'amour ne s'arrête pas à l'union de deux individus; il n'y a pas que l'amour conjugal, il y a aussi l'amour de la famille, l'amour de la patrie, l'amour du prochain, l'amour de Dieu, l'amour universel ou la charité.

L'amour, non content d'unir deux cœurs, tend à unir d'un lien commun tous les membres d'une famille; puis il tend à unir toutes les familles d'un royaume et il forme un peuple; puis il donne le nom de frères à tous les chrétiens et il forme la société Chrétienne; il unit le ciel à la terre et l'église militante à l'église souffrante, et forme la communion des saints; enfin, réunissant tout, un jour, dans le sein de Dieu, il formera l'unité universelle. C'est ici que l'amour atteint toute sa grandeur et toute sa beauté, il devient grand de toute la grandeur des deux autres ma-

nifestations de l'être; il unit, il unit toujours, et à mesure que la vie se développe dans l'immensité et varie la multiplicité des formes, il s'en empare pour les ramener à l'unité; il ne s'arrête point tant qu'il y a des êtres à unir, et comme l'être est infini, il devient lui-même sans limites.

Ici se découvre le plus admirable des dons que Dieu ait fait à l'homme : le tout pouvoir, Dieu se l'est réservé; tout pénétrer et tout comprendre, l'homme y travaillera toute sa vie sans y pouvoir jamais atteindre; mais aimer tout, c'est un précepte, il le peut, il le doit. Qui ne s'écriera avec saint Paul : « Je me prosterne devant le père de Notre Seigneur Jésus-Christ, et je le prie qu'il vous donne d'être fortifié par l'Esprit saint, afin que vous puissiez comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur. » Aimer tout! comment le cœur de l'homme y pourrait-il suffire? Et cependant, on fait dire chaque jour, même à de petits enfants : « Mon Dieu, faites que je vous aime par-dessus toutes choses et mon prochain comme moi-même pour l'amour de vous. » Et cet amour s'est vu au cœur de l'homme; car n'est-ce pas lui qui remplissait le bienheureux François d'Assise, lorsque s'élevant au-dessus de toute distinction entre les créatures de Dieu et les voyant toutes dans le sein de la bonté paternelle où il avait lui-même puisé l'être, il appelait les hirondelles ses sœurs, le levreau son frère et la mort corporelle sa sœur bien-aimée, qui devait le ramener au centre de cette vaste unité d'amour.

Le caractère de ce troisième amour est entièrement différent des autres; il ne se présente pas terrible et impétueux comme le premier, il n'offre point toutes les vicissitudes du second, son caractère propre c'est le calme,

la paix, la sérénité. L'individualité semble presque s'effacer en lui, il s'oublie lui-même, il oublie tout individu; mais dépassant toute créature, il s'élance du premier pas dans l'infini, c'est là qu'il a son repos, c'est dans cet infini qu'il voit et qu'il aime toute créature, et c'est pour cela qu'il n'en excepte aucune et qu'il ne connaît point de bornes. Dans la région sublime où il s'est élevé, rien de sensible ne saurait l'atteindre ni l'ébranler. Oh! si tous pouvaient le comprendre! et cependant c'est là cette belle charité, cet amour pur dont la beauté avait séduit l'âme de Fénelon, cette charité dont Dieu nous a fait un précepte et que l'Église nous recommande tous les jours; mais notre âme est si enfoncée dans la matière qu'elle ne peut s'élever au-dessus des sens et qu'elle s'éblouit quand elle veut pénétrer dans ces régions sublimes.

Toutefois nous l'admirons, nous le vénérons cet amour, nous en reconnaissons la beauté sans en comprendre la nature et la source, lorsqu'il devient sensible et s'incarne pour ainsi dire dans la personne des saints; car, tous les caractères qu'on vient de décrire ne brillent-ils pas en eux? Admirons-les spécialement dans leur puissance.

Certes, la puissance des saints est grande, on le sait; mais qu'elle est différente des autres! Lorsqu'on voit un conquérant passer avec le déploiement de toutes ses forces, qu'on entend les trompettes guerrières, le bruit de ces millions de pas qui ébranlent la terre, et la menace formidable qui, répétée par mille bouches, ressemble au bruit des grandes eaux, la puissance n'étonne pas. Quand on voit un homme animé d'une grande et violente passion, on lit dans ses traits et dans toute sa personne les efforts dont il est capable pour renverser tous les obstacles qui s'opposent à ses projets; mais trouvez-vous devant un saint

Vincent de Paul, que voyez-vous? Une figure douce, calme, sereine; point d'agitation, point d'empressement, on dirait qu'une auréole répand autour de son front sa lumière blanche et paisible; qui soupçonnerait là de la puissance? Cependant, cet homme que vous voyez si simple, si doux, il est puissant, il a fait des œuvres prodigieuses, il a plus profondément remué la société que de grands conquérants, il a lui seul, tout pauvre qu'il est, nourri des provinces, fondé des institutions qui ne périront point et auxquelles la société future devra une partie de son bonheur.

Si un homme n'avait jamais vu que la nuit et ne connaissait pas de clarté plus grande que celle de la lune, ne serait-il pas dans un ravissement indicible la première fois qu'on lui aurait permis d'attendre le jour, lorsqu'il verrait le premier rayon de l'aurore colorer tout le ciel de sa pure et suave lumière? Tel est le sentiment qu'on éprouve lorsqu'après avoir vu les autres amours on arrive, tout d'un coup par la pensée, devant l'amour universel ou la charité; aussi, c'est la vue de cet amour qui a changé le monde et touché tous les cœurs; rien ne pouvait résister à sa belle lumière; éblouis par sa clarté, les païens s'étonnaient et s'écriaient : « Voyez les Chrétiens comme ils s'aiment. »

Au reste, quoique cet amour ne soit complet que chez les saints, il n'existe pas qu'en eux; quiconque a une grande pensée à laquelle il se consacre, quiconque se dévoue, à quelque degré que ce soit, au bien, au vrai ou au beau, ne le fait que par cet amour qui commence en lui : car celui qui agit en vue du bien, du vrai, du beau, agit en vue de l'infini et sans pouvoir le comprendre lui-même; il renferme dans son amour, s'il est pur et sans mélange, Dieu et toutes ses œuvres, toutes! et celles qui ont pu précéder pendant l'éternité qui est avant nous,

et celles qui suivront pendant l'éternité qui est après, et celles même, s'il y en a, qui resteront éternellement dans la pensée de Dieu, car la pensée de Dieu, c'est le vrai.

La possibilité d'un pareil amour, est certes la plus étonnante merveille de notre nature; la réalisation de cet amour, en nous, est le plus admirable des dons de Dieu; c'est parce que nous pouvons aimer ainsi, que nous pourrons un jour entrer dans cette unité divine qui fait de toute éternité la suprême félicité de Dieu, et c'est en nous efforçant d'aimer ainsi que nous y préparons nos cœurs.

Or, cet amour en lui-même, c'est le Saint-Esprit, c'est l'unité universelle; et ce même amour dans nos âmes, c'est le fruit de l'habitation en elles du Saint-Esprit par la grâce.

Si nous avons jamais le bonheur de voir ce règne du Saint-Esprit que les grandes intelligences pressentent et annoncent, ce règne ne sera rien autre chose que cet amour; ce sera l'unité sociale, ce sera la charité qui aura pénétré jusques dans la politique. Oh! qui n'invoquerait cette belle lumière.

O lux beatissima!
Reple cordis intima,
Tuorum fidelium,

« O lumière bienheureuse, remplissez pleinement le cœur de vos fidèles. »

De même que l'expansion, étant le principe de la vie, a été appelée spécialement vie, quoique la forme et l'amour fussent vie aussi; de même que la distinction étant le moyen de l'intelligence, a été appelée spécialement intelligence, quoique la vie et l'amour fussent également intelligence; de même l'unité, étant le terme de l'amour et son

but, est appelée spécialement amour, quoique nous ayons vu l'amour se développer avec de merveilleux caractères, soit dans la vie, soit dans l'intelligence.

L'unité est encore une de ces idées qui sont fécondes, parce qu'elles sont infinies; l'unité a déjà fourni le titre et la matière d'un beau livre où est noblement exposée la philosophie des mathématiques; l'auteur de ce livre a vu que l'unité devait nécessairement renfermer un principe de triple égalité ou autrement qu'elle devait être trois fois égale à elle-même, sans quoi tout raisonnement serait impossible en mathématiques; de même que si le mot être ne se développait pas nécessairement en trois termes, le langage n'aurait jamais pu exister; mais ce que cet auteur n'a pas dit, c'est que l'idée d'unité présentait trois idées ou trois faces correspondantes aux trois personnes de la Trinité.

Et en effet, l'unité se présente d'abord comme engendrant tous les nombres.

« L'unité, dit le dictionnaire de l'Académie, est le principe des nombres.

« Ainsi, dit l'auteur dont nous venons de parler, les nombres, dans leur immensité, ne sont que des modes ou des manières d'exister de l'unité même; et par conséquent ils en sont le développement naturel et nécessaire. Donc, l'unité engendre nécessairement les nombres; car, supprimez cette idée primordiale qui leur sert constamment de soutien et d'appui comme nous venons de le voir, ils sont anéantis à l'instant et il devient impossible de les concevoir, d'où il suit qu'il est tout aussi impossible d'avoir l'idée de pluralité indépendamment de celle d'unité. »

Je ne cite point tous les développements donnés à cette pensée, ce que j'ai dit suffit pour montrer que l'unité se

présente d'abord comme engendrant tous les nombres, c'est-à-dire, comme le principe d'une expansion sans limites.

Elle se présente en second lieu comme distinction universelle, et en effet, tout être ne se distingue d'un autre que par l'adjectif *un*, et tant que ce sceau ne lui a pas été appliqué, il n'est point un être à part; il est confondu dans un autre être, indistinct, sans forme, incapable de tomber sous l'intelligence. Or, c'est précisément ainsi, en distinguant tous les êtres, que l'unité se développe et enfante les nombres, car deux hommes c'est un homme et un homme distingué l'un de l'autre; ou ce qui revient au même, c'est en se développant par la force qui est en elle, que l'unité engendre les nombres et toute distinction.

L'unité comme distinction est sans bornes, et toute la variété possible des êtres ne l'épuiserait pas.

Enfin l'unité se présente comme renfermant tous les nombres et les ramenant tous à leur principe. Quand nous faisons tomber d'une main dans l'autre et pièce à pièce un rouleau d'écus, nous les voyons tous passer devant nos yeux et à mesure qu'ils passent nous appliquons à chacun dans notre esprit l'adjectif distinctif *un*. Notre conception au sujet de ces écus est-elle complète? Non. Qu'y manque-t-il donc? La lumière ou l'unité; il faut donc compter ces écus et réunir toutes ces unités en un seul terme, un cent, alors seulement nous aurons une idée arithmétique complète de ces écus. Or que signifie ce nombre cent ou tout autre nombre sinon une troisième idée ajoutée aux deux autres, c'est-à-dire premièrement l'unité principe, secondement un développement quelconque, troisièmement enfin ce développement ramené en même temps à une seule idée et un seul terme; mais quel est le sens précis de ce

terme? Il faut se rappeler ce que nous avons dit dans la note qui précède ce chapitre, le nombre 100 pris abstractivement signifie $\frac{100}{100} = 1$. Or l'intelligibilité des nombres gît tout entière dans leur sens abstrait, et si nous comprenons les nombres appliqués ou concrets, ce n'est que par analogie aux nombres abstraits. Pour concevoir cent écus il faut d'abord concentrer sa pensée sur ce rouleau comme s'il était le seul être, puis concevoir sa distinction en 100 parties qui ne sont autres que cet être sur lequel nous concentrons notre attention; si nous perdions un seul moment de vue l'unité de l'être que nous comptons, le sens du nombre nous échapperait à l'instant; ainsi cent écus ne sont compris que comme une unité d'argent divisée en 100 parties dont on prend 100 parties ou $\frac{100}{100} = 1$; cette dernière unité n'est plus l'unité principe et indistincte, elle est formée à la fois de cette unité principe et de l'unité de distinction. C'est pourquoi elle est l'unité qui unit les deux autres ou unité-lumière.

Tout nombre n'exprime qu'un développement limité, et l'unité a par sa nature un développement sans limites, tout nombre est donc en un sens une forme finie et représente une créature; mais pour exprimer l'unité dans toute sa plénitude ou la pensée de Dieu tout entière, il faut dépasser tous les nombres et arriver à l'expression *infini* qui ramène à l'unité son propre développement complet, car comme nous l'avons vu infini est synonyme d'unité ou $\infty = 1$, et d'ailleurs l'usage a consacré les expressions suivantes : L'unité est l'infini, l'infini c'est l'unité. Chose étrange! nous concevons le premier terme, l'unité, nous arrivons ensuite jusqu'au dernier l'infini; mais la variété qui sépare ces deux termes est insaisissable pour nous et notre intelligence s'y perd.

Il est évident que l'unité vient de nous présenter dans sa triple acception les caractères qui distinguent les trois personnes divines; l'unité engendrant par sa propre fécondité tous les nombres représente le Père; l'unité distinction universelle c'est le Fils; l'unité ramenant les nombres à leur principe c'est l'Esprit saint. Or, en dehors du langage mathématique, l'unité est toujours prise dans ce dernier sens, et c'est aussi dans ce sens que nous avons appelé le Saint-Esprit, unité.

Ces trois idées sont inséparables dans la pensée; l'unité dans le dernier sens que nous lui avons donné suppose nécessairement une variété qu'elle ramène, et un principe auquel elle ramène. Aussi l'unité dans son sens complet, l'unité absolue, c'est Dieu, Dieu tout entier.

CHAPITRE IV.

DU BEAU.

Il serait trop long de poursuivre jusqu'au bout le développement du chapitre qui précède, il faudrait passer en revue et analyser tous les attributs essentiels, le bon, le vrai, le beau, la sainteté et d'autres encore; mais cependant il est un de ces noms qui nous intéresse à un trop haut degré pour ne pas mériter de notre part une étude attentive, c'est le beau. Le beau! quel nom magique, il enlève les hommes quand il se réalise devant eux et leur devient intelligible; aussi ceux qui manifestent le beau et surtout le beau sensible que tous comprennent, sont regardés comme des hommes presque divins et sont adorés par la multitude.

Mais autant il est doux de s'enivrer du beau, autant il est difficile d'en expliquer l'essence. Qu'est-ce que le beau? Toutes les grandes intelligences se sont posé cette question

et cependant elle n'est point encore complètement résolue, voyons si nous pouvons y jeter quelque nouvelle lumière.

Les deux plus célèbres définitions du beau sont celles de Platon et de saint Augustin. Platon le définit *la splendeur du vrai*. Pour compléter et préciser cette définition, il faudrait dire ce qu'est le vrai dans son essence, car selon l'idée qu'on a du vrai, la définition prendra un sens différent. Saint Augustin définit le beau, l'unité; mais nous avons vu que le mot unité a un triple sens, le beau est-il l'unité dans son sens total, ou doit-il se dire spécialement des trois sens de l'unité, c'est ce qui reste à résoudre, car saint Augustin ne s'explique pas, bien que ses paroles semblent avoir en vue l'unité totale. On lira avec plaisir le passage où saint Augustin définit le beau, le voici : « Augustin à Célestin..... Puisque je te connais, écoute en peu de mots une grande chose : il est une nature que les lieux et les temps peuvent changer, telle que les corps, il est une nature que le lieu ne peut atteindre, mais que le temps modifie, telle que l'âme, il est aussi une nature que ni le temps ni l'espace ne peuvent atteindre, et c'est Dieu ; ce qui peut changer de quelque manière que ce soit, s'appelle créature, mais ce qui est immuable s'appelle Créateur ; mais comme ce que nous disons *être*, nous ne le disons tel qu'autant qu'il est permanent et autant qu'il est un ; l'unité sera donc la forme de toute beauté. *Omnis porrò pulchritudinis forma unitas sit.* Considère maintenant dans cette distribution des natures ce qui est le sommet de l'être, ce qui en est le dernier degré et qui est, cependant ; et ce qui est au milieu, plus grand que le dernier degré, moindre que le sommet. Ce sommet c'est la béatitude elle-même, le dernier degré n'est capable ni de bonheur, ni de malheur ; ce qui est au milieu vit malheureux lors-

qu'il s'incline vers le bas, heureux lorsqu'il se tourne en haut. Celui qui croit en Jésus-Christ ne s'attache point à ce qui est en bas, ne s'enorgueillit point dans le milieu qu'il occupe, et devient digne par là de s'unir au souverain bien, et voilà toute la morale. (SAINT AUGUSTIN, *Épist.* XIX.)

Ceux qui depuis ont travaillé cette question ont remarqué que l'idée d'unité n'était pas seule dans le beau, mais que la variété était aussi une source de beauté, et ils ont défini le beau, la *variété* dans l'*unité*. Cette observation pourrait, à certains égards, être regardée comme superflue, car il est bien évident que l'unité qui est le beau n'est pas l'unité-principe prise abstractivement, car, considérée ainsi, elle n'est pas encore intelligente, ni par conséquent intelligible : dès que nous dépassons le premier degré de l'être, il faut absolument passer par le second, qui est, comme nous l'avons vu, l'intelligence, ou la distinction et la variété; l'unité dont il est question ne peut donc être que le troisième degré de l'être qui suppose le second, mais le second ne suppose-t-il pas à son tour le premier? Le beau renferme donc nécessairement une troisième idée qui est celle d'expansion, c'est-à-dire vie ou grandeur quelconque, il faut donc nécessairement admettre trois termes et trois caractères constitutifs du beau, qui sera alors un de ces mots infinis au triple sens.

Et d'abord la grandeur n'est-elle pas une beauté? Allez sur le bord de la mer, vous vous écrierez que cela est beau. Que voyez-vous, cependant? un espace sans limites, voilà ce qui vous saisit, c'est la beauté de la grandeur qui vous frappe ; remarquons qu'il n'est pas nécessaire que la grandeur soit réelle, et de fait elle ne l'est presque jamais pour nous, car le plus souvent, dans la nature, la grandeur ne nous est manifestée que par la variété. Com-

ment celui qui considère une vaste étendue de pays a-t-il la perception de cette étendue? est-ce la grandeur qui se manifeste immédiatement à lui? non; car, en réalité, il verra une cabane placée au premier plan, plus grande que des montagnes placées au dernier: cette cabane occupera plus de place dans la rétine de son œil que ces montagnes, et le peintre qui voudra exprimer ce paysage sur la toile sera obligé de donner dans son tableau plus de place à cette cabane qu'à ces montagnes; cependant, soit dans la nature, où l'étendue du dernier plan est réelle, soit dans le tableau, où elle ne l'est pas, ces montagnes réveillent en nous l'idée de grandeur, malgré le petit espace qu'elles occupent, bien plus que la cabane malgré l'espace considérable qu'elle remplit. Qu'est-ce donc qui nous manifeste ainsi la grandeur? c'est la variété des détails, soit dans les formes, soit dans les couleurs.

Promenez-vous un instant dans un lieu où le terrain, partout accidenté, produit toute espèce de plantes et de fleurs; au milieu de cette multitude de formes, dont aucune ne se ressemble parfaitement, n'éprouverez-vous pas une jouissance qui s'emparera de toutes les parties de votre être, une joie qui vous portera à la gaîté, à la dissipation; viendra même un moment où vous ressentirez le besoin de vous recueillir pour réunir, s'il est possible, en un seul faisceau la multitude dispersée de vos joies, vous serez alors enivré par la beauté de la variété.

Voyagez dans un pays de grandes et belles montagnes; lorsque par la longueur de la marche, vous aurez apprécié les vastes dimensions des colosses que vous gravissez, lorsque vous aurez vu passer devant vos yeux une multitude incalculable d'objets, arbres verts, plantes aux mille formes, fleurs pleines de grâce, objets dont chacun vous

aura donné un plaisir, retournez-vous, voyez d'un seul regard toute la vallée déployer devant vous ses immenses replis qui cherchent à pénétrer dans la masse des monts, voyez le lac refléter la fraîche verdure, voyez la ceinture des glaciers au fier sommet qui la ferme d'un côté, de l'autre la plaine qui fuit jusqu'à l'horizon bleu, aussitôt un ravissement inexprimable s'empare de vous, une joie au-dessus de toutes les joies précédentes se répand dans votre âme, vous restez muet d'admiration et d'étonnement, c'est que l'unité est venue compléter le beau, c'est que vous avez pu voir toute l'immensité de la vallée et toutes ses mille formes dans l'unité d'une seule forme et d'un seul regard.

Ces trois caractères du beau ne se trouvent jamais seuls, ils sont inséparables, mais ils peuvent dominer tour-à-tour dans les beautés que nous admirons, et alors ils donnent aux sentiments que nous éprouvons la nuance qui les distingue. Lorsque la grandeur domine, notre âme s'élève, et si cette grandeur est sans limite appréciable, un sentiment vague et indéfini s'empare d'elle, il semble qu'on lui ôte à elle-même toute limite, alors elle aime à rêver et à se perdre dans une suite sans fin de projets et de souvenirs; telle est l'impression qu'on éprouve devant la mer, le désert, ou la voûte profonde du ciel de la nuit.

Lorsque la variété domine, on ressent un bien-être général; la variété délasse, dit-on communément, et c'est vraiment son premier effet; il semble alors que toutes les parties de l'être jouissent et se dispersent pour mieux jouir, on jouit beaucoup, mais sans se comprendre soi-même, sans recueillement, on est dans un tourbillon; c'est ce qu'on appelle s'amuser, et c'est le seul genre de jouissances que recherchent ceux qui ont besoin

d'être distraits et de s'oublier eux-mêmes, c'est le seul dont soient capables les enfants.

Mais lorsque l'unité domine, il semble que toutes ces joies, qui étaient dispersées tout-à-l'heure, viennent se concentrer en un seul point et porter la jouissance à son comble; elle peut alors arriver à un degré où les organes de l'homme, tels qu'ils sont maintenant, ne peuvent plus la supporter; c'est ce qui arrive quelquefois dans l'extase.

Il y a trois sortes de beautés : celle de la matière, celle de l'esprit créé, celle de Dieu.

La matière ne peut nullement réaliser l'immensité; par là même qu'elle est composée, elle est sujette aux lieux, c'est-à-dire limitée dans l'espace; elle manque donc absolument de l'unité radicale de l'être; la variété dans la matière est réelle, mais elle n'est pas actuellement infinie; quant à l'unité d'harmonie, elle y est, comme l'unité radicale, tout-à-fait nulle en soi. L'harmonie dans la matière, c'est la symétrie ou ressemblance; mais la ressemblance la plus parfaite ne saurait constituer une véritable unité. Ainsi la matière n'exprime directement qu'un des caractères du beau qui est la variété, et ce caractère même elle ne l'exprime pas infiniment. Or, ce caractère ne suffisant pas pour constituer le beau, il s'ensuit que la matière n'a point de beauté directe. Comment donc manifeste-t-elle l'unité? Lorsque nous admirons un édifice, ses deux côtés symétriques nous font sentir l'unité de la pensée qui a présidé à leur construction, et quand nous croyons admirer des pierres, c'est la pensée de l'architecte qui reçoit notre hommage. La beauté de la matière n'est donc et ne peut donc être que le reflet de la pensée formatrice.

Le chef-d'œuvre de la beauté matérielle, c'est la figure

humaine, parce qu'elle exprime parfaitement l'unité d'une pensée plus parfaite. Les formes et les couleurs qui entrent dans la composition de la figure sont très variées, toutefois ces formes sont fondamentalement les mêmes chez tous les hommes, et quelquefois la différence entre deux visages serait géométriquement indémontrable ; eh bien ! les formes sont dans une telle harmonie, leur variété vient tellement se concentrer dans un seul ensemble, dans une sensation unique, qu'une figure qui n'a paru que quelques secondes devant vos yeux peut rester gravée dans votre mémoire ; vous la distinguez ensuite entre mille autres dont quelques-unes lui ressemblent, tandis qu'au milieu de pareilles ressemblances, il nous serait impossible de reconnaître un animal et encore moins un être inanimé. Saisir cette unité de la figure, voilà la difficulté d'un bon portrait et on sait qu'elle est grande. Dans la figure humaine, comme dans les autres beautés matérielles, ce n'est pas la matière elle-même que nous admirons, mais la pensée qu'elle exprime. C'est donc Dieu que nous voyons partout, lui que nous admirons, lui qui reçoit nos hommages même malgré nous. Ainsi nous ne saurions nous égarer en ouvrant nos cœurs au sentiment du beau, car nous ne pouvons voir dans la matière que la beauté de Dieu ; ce n'est donc pas en admirant les créatures que nous faisons mal, mais en nous attachant, en nous donnant à elles, en voulant uniquement les posséder parce que nous croyons que la source de cette beauté qui nous enchante est en elles-mêmes ; dangereuse erreur, erreur coupable quand nous y persistons malgré la vérité qu'on nous annonce.

La nature spirituelle créée est simple, par conséquent elle n'est pas sujette au lieu ou à l'espace, sous ce rapport elle exprime l'immensité. Sa variété n'est point infinie, de là l'u-

nité qui résume ces deux expressions est finie aussi. On voit par là que la beauté de l'âme est directe, mais imparfaite, parce qu'elle est finie; elle a l'unité radicale de substance, et par elle son unité d'harmonie est réelle, toute sa variété étant renfermée dans l'indivisibilité de sa substance.

La beauté de l'âme, renfermant un élément variable, est par le moyen de cet élément variable tout entière, elle peut donc augmenter indéfiniment, puisqu'à mesure que nous développerons notre variété dans le sein de Dieu, l'unité, toujours au niveau, ramènera à son principe ce développement : ce sera le ciel.

Mais le beau infini n'est qu'en Dieu, parce que son immensité et sa variété étant infinies, son unité l'est aussi.

Concluons : sans l'unité d'harmonie point de beau, mais l'unité d'harmonie suppose la variété qu'elle harmonise, et celle-ci suppose l'unité radicale, donc le beau a toujours été et sera toujours la réunion des trois conditions de l'être; le beau n'apparaît que lorsque l'être est complet; sans le premier degré de l'être point d'être, sans le second point d'intelligibilité, sans le troisième point de beau. Le beau c'est donc, comme dit saint Augustin, l'unité; mais l'unité dans son sens le plus étendu, c'est-à-dire renfermant grandeur et variété; le beau c'est Dieu tout entier. Toutefois, nous avons vu que ces mots à triple sens qui exprimaient Dieu tout entier, se rapportaient spécialement à une des trois personnes; il doit donc en être ainsi non-seulement du beau, mais de plusieurs autres noms tels que le bon, le vrai et le juste. On a déjà combiné de différentes manières ces noms afin d'en faire des expressions de la Trinité. Essayons de leur assigner leur place.

Le bon c'est aussi en ce sens l'être tout entier. Toute chose a une bonté radicale qui consiste dans ce qu'on ap-

pelle sa substance, dans l'être dont elle jouit; elle a aussi une bonté relative que lui donne sa forme et qui la rend applicable à telle ou à telle fin. Enfin l'application même réalise une troisième sorte de bonté, ou plutôt c'est la bonté radicale qui, devenue intelligible par le second degré, se manifeste par le troisième. Dieu aussi est trois fois bon; il est bon, très bon, dans le sens de l'inscription si usitée : *Deo optimo*, au Dieu très bon; il est le bon absolu à cause de son être même et de sa substance incorruptible et infinie. Il est bon et admirable dans son intelligence; il est très bon dans son amour ou son unité, et c'est là que sa bonté est plus sensible; mais on sent qu'elle gît dans le fond de l'être et qu'elle n'est que la manifestation de cette expansion sans limites, dont le propre est de déborder et de se donner sans cesse; ce sera donc le père dont le nom même est presque synonyme de bonté qui sera spécialement le bon. Aussi Jésus-Christ lui renvoie-t-il cet attribut quand il dit : *Quid me dicis bonum? nemo bonus nisi solus Deus.* « Pourquoi m'appelez-vous bon? nul n'est bon si ce n'est Dieu seul. » On sait que Jésus-Christ, par le nom de Dieu, entendait surtout son père, et que d'ailleurs la plupart des Juifs auxquels il parlait ne connaissaient Dieu que sous la notion du père.

Le vrai en un sens est Dieu tout entier, car, selon la définition de Mallebranche, le vrai c'est ce qui est; or Dieu est tout entier, aussi bien comme amour que comme forme et vie; mais d'un autre côté le vrai suppose l'intelligibilité, puisque c'est l'intelligence qui en juge; le vrai exprime donc spécialement le second degré de l'être. Quelques-uns ont attribué à ce second degré l'expression : le juste, et de fait ces deux mots ont presque le même sens; on dit également d'une parole qu'on approuve : c'est vrai et c'est

juste; une idée juste, c'est une idée vraie. N'est-il donc aucune différence entre ces deux mots? Tout embarras cessera si nous nous rappelons ce que nous avons dit de l'idée de l'être et de celle du non-être. Le vrai et le juste sont la même chose envisagée sous deux points de vue différents : c'est le second degré de l'être ou la pensée divine sous ses deux faces : le vrai, c'est l'idée de l'être; le juste, c'est l'idée du non-être. Le vrai, c'est ce que contient une idée; le juste, c'est la limite où elle s'arrête.

Le mot de vrai est inapplicable à la matière inintelligente; mais le mot de juste lui est souvent appliqué pour exprimer qu'elle n'excède en rien. Un habit juste est celui qui n'a aucune grandeur superflue.

Le Verbe ou le second degré de l'être sera donc spécialement le vrai et en même temps le vrai et le juste.

Pourquoi le vrai ou la forme n'est-il pas encore le beau? que manque-t-il au chef-d'œuvre de Phidias enseveli dans la terre? Il lui manque d'être mis au jour, d'être éclairé par la lumière. Rappelons-nous maintenant ce que nous avons dit de la Trinité. La substance seule n'est point lumière, étant inintelligible; l'intelligence, miroir de l'être, abstraction faite de l'être, ne peut rien représenter et n'est que ténèbres; mais dès qu'ils s'unissent, ils s'éclairent l'un l'autre et resplendissent d'une commune lumière qui est l'Esprit-Saint; c'est donc l'Esprit-Saint qui est la splendeur du vrai ou le beau, et nous pouvons comprendre maintenant la magnifique définition de Platon, plus belle et plus profonde encore qu'il ne l'a comprise lui-même. Les sublimes intuitions de ces grands génies sont donc toutes vraies quand elles sont bien comprises; car alors elles ne sont plus qu'une même chose et se rencontrent dans la grande unité; le beau est donc la splen-

deur du vrai, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, divine lumière qui rejaillit du Père et du Fils; il est aussi l'unité, non l'unité radicale, mais l'unité d'harmonie complément et perfection de l'être, c'est-à-dire encore l'Esprit-Saint qui unit le Père et le Fils et qui est l'amour souverain; c'est pour cela que le beau fini, image et reflet de l'amour infini, ne s'arrête point à notre intelligence, mais ravit notre cœur. Le beau, c'est aussi le bonheur, comme nous l'a dit saint Augustin dans le passage que nous venons de citer, *summum illud est ipsa beatitas;* « ce sommet de l'être est la béatitude elle-même; » en un mot, le beau, c'est l'harmonie.

O Trinité! ô beauté ravissante!... heureuse la créature qui s'élève jusqu'à votre divine harmonie par la pensée et par l'amour; elle atteint aussi haut qu'il soit possible dans la joie sans briser ses liens.

Elle vous conçoit d'abord comme vie, et elle voit cette vie inépuisable être elle-même sa propre source, et lorsqu'elle s'est enfoncée dans les profondeurs insondables de ce principe lui-même sans principe, d'où tout émane, elle revient et voit cette vie dans son abondance revêtir la forme avec son infinie variété, et lorsqu'elle s'est perdue au milieu de toutes ces recherches, elle voit tout d'un coup l'éternité ramener cette abondance à la simplicité absolue de son principe; il lui semble alors que sa propre vie à elle-même s'est éclairée et qu'elle ne l'avait jamais si bien comprise.

Alors elle vous considère comme intelligence, et lorsqu'elle s'est arrêtée devant le mystère de la substance dont vous seule avez la clé, elle se réjouit dans l'infinie variété de vos pensées qui dépassent toute intelligence finie; puis les voyant toutes ramenées à l'unité, elle est saisie comme

d'une lumière éblouissante et elle semble comprendre l'éternel ravissement des intelligences bienheureuses.

Puis elle vous voit comme amour et elle se jette dans ce sein paternel qui se donne sans mesure; et là, comme plongé dans un océan d'amour sans limite, son cœur se dilate et se dilate toujours, et lorsqu'elle ne peut plus suffire au sentiment qui l'emporte dans l'immensité, elle se met à considérer l'une après l'autre toutes les merveilles de votre amour, et quand elle les voit si touchantes et qu'elle s'est lassée à les compter, son cœur s'émeut et des larmes de joie viennent l'inonder; puis tout-à-coup une paix divine descend sur elle, suave comme le parfum des fleurs, fraîche et lumineuse comme une matinée de printemps; elle a vu tous les amours se réunir en un seul, elle ne voit plus que l'amour universel unissant tout, l'être avec l'être, Dieu avec les créatures, les créatures avec Dieu, le temps avec l'éternité. Alors lui apparaissent les fêtes du ciel, elle entend les concerts de l'amour s'élever avec une harmonie indicible de l'assemblée des anges et des saints, et les sons de cette harmonie semblent partir de tous les points de l'espace et venir se perdre et se confondre dans l'éternelle harmonie de l'amour divin; il lui semble qu'elle a compris la félicité éternelle.

Ravie, enchantée et ne pouvant s'arracher à ce cercle divin, elle contemple l'excellence de votre être, la bonté de votre substance à la fois incorruptible et intarissable, et elle vous reconnaît pour le bon absolu; alors elle admire la distinction de votre vérité et de votre justice, en qui tout être se dessine et se différencie, et elle vous proclame aussi le vrai et le juste, source de toute vérité, de toute justice.

Puis elle reste muette de ravissement, le vrai et le juste se sont embrassés; elle a vu une splendeur éblouissante

l'environner et se répandre dans l'infini, c'est le vrai qui rayonne le beau ; c'est l'harmonie de votre trine-unité, qui se manifeste en une beauté au-dessus de toutes les beautés, beauté seule éternelle, beauté seule infinie. Éblouie, éperdue, enflammée, elle voudrait briser ses liens et s'élancer vers vous, et ce n'est qu'avec regret qu'elle retombe dans cette vie terrestre dont il lui semblait qu'elle allait s'échapper.

Voilà ce que sent une âme qui vous contemple dans sa pensée, ô Trinité ineffable! que sera-ce donc quand elle vous contemplera face à face? Je serai rassasié, Seigneur, quand m'apparaîtra votre gloire: *Satiabor Domine quando apparuerit gloria tua.*

CHAPITRE V.

DES TROIS FLUIDES IMPONDÉRABLES.

Descendons un peu maintenant des hauteurs où notre œil craignait à chaque instant de s'éblouir; l'aigle seul peut regarder le soleil, et peut-être n'aurais-je pas osé scruter ainsi l'essence divine si je n'avais eu pour guide l'aigle de l'Évangile.

Mais de même que le soleil, qui éblouit l'œil qui veut le regarder fixement, se comprend mieux lorsqu'il se réfléchit dans l'arc aux sept couleurs, de même que les richesses de sa lumière se manifestent bien plus distinctement à nous dans les mille nuances que la nature emprunte à ses rayons, de même la Trinité nous deviendra peut-être plus manifeste et plus facile à saisir si nous cherchons à l'étudier dans la création. Elle y est partout, nous le savons d'avance; et comme toutes les couleurs de la terre, qui n'en a point par elle-même, ne sont et ne peuvent être que les couleurs du soleil qu'elle renvoie à nos yeux, ainsi il est

impossible qu'aucun être fini, qui n'a point d'être par lui-même, puisse nous manifester des conditions d'être qui ne soient de Dieu, lequel possède à lui seul tout l'être. Allons donc à la découverte, et lorsque nous ne verrons pas clairement la Trinité, n'en accusons que notre vue, car elle y est, nous le savons, infailliblement, puisque nous le savons par la vérité des vérités, la vérité d'où toutes les autres découlent et qui renferme toutes les autres, l'idée même de l'être que Dieu nous a manifestée dans son triple développement au pied de l'Horeb : l'être est être, et l'être ne serait pas être si Dieu n'en possédait pas les conditions essentielles dans toute leur plénitude, et si un seul être pouvait subsister sans participer à ces conditions et les manifester à sa manière.

Une des plus belles et des plus grandioses manifestations de Dieu dans la nature me semble être les trois fluides impondérables, le fluide calorique, le fluide électrique et le fluide lumineux. La science a constaté leur présence et leur action sans pouvoir atteindre à leur nature, ils paraissent appartenir à la matière et cependant ils agissent presque à la manière des esprits; actifs, impondérables, insaisissables, ils pénètrent partout, la présence d'un corps n'est pas pour eux un obstacle, ils s'accumulent dans l'espace déjà occupé par un autre corps, quelque dense qu'il soit, sans rien changer ni au poids ni à la nature de ce même corps. Immenses, ils semblent remplir tout l'espace, ils sont partout, et partout tous les trois tellement inséparables, que plusieurs ont pensé qu'ils n'étaient, au fond, qu'un seul et même fluide se manifestant par trois actions distinctes. Où trouverait-on une image plus frappante d'un Dieu immense, un dans sa nature, triple dans ses personnes?

Au reste, tout n'est pas dit sur eux ; à mesure que nous étudions leurs effets, leur rôle dans la nature grandit à nos yeux, ils sont l'âme et la vie de toute matière, et de grands secrets sont cachés dans leur sein ; ils sont, je le crois, le principe et la raison de tout phénomène, et du jour où on connaîtrait à fond leur essence, il n'y aurait plus de secrets dans la nature.

Voyons si, dans ce que nous fait connaître la science, nous ne distinguerons pas les caractères qui spécialisent les trois personnes divines?

Le Père, c'est, nous l'avons dit, la vie. Or la vie et la chaleur sont presque synonymes : la chaleur est le symptôme de l'abondance de la vie ; il y a dans la fièvre excès de chaleur et de vie. On dit au contraire : froid comme la mort ; c'est la chaleur du soleil qui développe la vie des plantes, celle des oiseaux qui fait éclore leurs œufs, partout la chaleur accompagne la vie ; elles s'accroissent et décroissent en même temps, elles s'éteignent ensemble.

Le Père est expansion ; or la grande propriété du calorique c'est l'expansion ; il dilate tous les corps dont il s'empare, il sépare les unes des autres les molécules les plus tenaces et met par-là le corps en fusion ; continuant à les écarter, il réduit le corps en gaz, qu'il raréfie de plus en plus, tant qu'on peut augmenter son action.

Le Père est encore puissance. Que l'homme dise s'il a trouvé quelque chose de plus puissant que le calorique, et si le jour où il a trouvé le moyen d'employer et de diriger son action, il n'a pas trouvé le secret de toute puissance matérielle? Les lois de la mécanique, toutes fondées sur l'équilibre, forment un admirable système de compensation où l'homme, multipliant une petite force par le temps, la rend équivalente à une grande divisée par ce même

temps, où il sacrifie la pesanteur pour avoir la vitesse, et réciproquement; mais, au fond, toute la mécanique n'a pas ajouté un atome de force à l'homme, elle a tiré admirablement parti de celle qu'il avait déjà : voilà tout. Le principe même de la force, la force réelle qui n'exige point de compensations et agit immédiatement, c'est dans le calorique que l'homme l'a trouvée: c'est par la poudre et la vapeur qu'il a su la maîtriser et en faire son esclave. Trouvera-t-il d'autres moyens de s'en rendre maître? je ne sais, mais jamais il ne trouvera de moteur plus puissant que le calorique, parce que le calorique est dans la création le symbole et le représentant de la vie, de l'expansion et de la toute-puissance du Père.

Qui représentera le Fils ou l'intelligence? Qu'on se rappellé ce qui a été dit de la double idée de l'être et du non-être, et le symbolisme de l'électricité deviendra clair comme le jour. En effet, le phénomène qui domine et renferme tous les autres phénomènes de l'électricité, c'est sa double polarité. Ce fluide se compose de deux électricités que les savants appellent, l'une positive, l'autre négative. Ces deux électricités se recherchent et s'attirent l'une l'autre comme les deux faces de la pensée divine. C'est l'action de ces deux électricités se cherchant l'une l'autre et leur combinaison qui produit toutes les compositions et décompositions de la chimie; à mesure que l'observation se perfectionne, l'action de ces deux électricités nous apparaît plus féconde et plus universelle, et l'on peut conclure, d'après la théorie, que de même que le Verbe divin est la source de la variété; de même que ces deux actions de l'être et du non-être forment par leurs combinaisons tous les types possibles des créatures, de même toutes les formes et toutes les variations ou modifications de la matière doivent avoir pour

principe et pour cause l'action de l'électricité. La science se rapproche tous les jours de cette conclusion, et nul doute qu'elle n'y arrive tout-à-fait, parce que l'électricité est, dans la création, l'agent et le symbole du Verbe, source de toute variété et de toute distinction (1).

L'analogie du fluide lumineux avec le Saint-Esprit est évidente, puisque lui-même n'est autre chose que la lumière spirituelle. Mais nous avons vu qu'en Dieu, lumière, amour, unité étaient identiques, il en doit donc être ainsi partout.

L'unité est lumière, cela est incontestable pour l'unité

(1) Il existe un livre intitulé : *l'Univers expliqué par la Révélation*, par M. Chaubard. L'auteur y entreprend une explication universelle par un fluide qu'il appelle lumière-calorique, mais au fond son explication repose toujours sur l'action des deux pôles de l'électricité. Or il est impossible de ne pas être frappé en le lisant de la facilité et de la simplicité avec laquelle il rend compte d'une foule de phénomènes, et quoiqu'on ne puisse vérifier toutes ses conjectures, on sent qu'il a entre les mains un puissant principe de solution. Ce livre mérite d'être lu ; mais ce qui, outre sa forme scolastique, gâte cet ouvrage et en repousse, c'est le ton arrogant qui y règne d'un bout à l'autre : il traite du haut en bas Keppler, Newton, Lamennais, les Académies et tous les savants qui peuvent lui tomber sous la main ; ceci est impardonnable ! Car, quand bien même, ce qui n'est nullement prouvé, il n'aurait rien dit que de vrai, quand il aurait reculé de beaucoup les limites de la science, aurait-il le droit de mépriser ainsi ces grands hommes? Sans eux il n'eût pu rien faire, et à leur place il n'eût probablement point fait ce qu'ils ont fait. L'édifice de la science est comme une tour qui s'élève lentement et qui tend à monter jusqu'au ciel, chaque génération y apporte une couche et chaque savant sa pierre, et à mesure qu'elle s'élève, de nouveaux horizons se découvrent aux yeux de l'homme ; il a fallu des efforts gigantesques pour l'amener jusques-là. Nous sommes effrayés quand nous voyons la grande part que certains hommes y ont prise et les blocs énormes que ces géants ont eu à soulever ; mais maintenant que la tour est construite, chaque pygmée peut apporter une poignée de terre, monter sur elle et découvrir, lui aussi, un nouvel horizon : a-t-il le droit pour cela de mépriser ceux qui l'ont précédé? Ah ! nous devrions baiser avec un religieux respect le sable qui est sous nos pieds, car il est empreint du sang et des sueurs de nos pères dans la science ; leurs travaux sont de saintes reliques, et s'il s'y trouve des lacunes, ce n'est qu'à genoux devant leur génie qu'il nous convient de les combler, si nous en avons la force. Leur nom sera béni et vénéré par toutes les générations, car ils étaient grands par le cœur et par l'esprit, et celui qui voudra leur jeter le mépris ne fera tort qu'à lui-même. *Maledictus qui non honorat patrem suum... et dicet omnis populus : Amen.* (Deut., 27, 16.)

spirituelle : toutes les fois que plusieurs idées se présentent à notre esprit, se rapprochent et se réduisent à leur unité, nous éprouvons le même sentiment qu'éprouvent nos yeux à l'apparition d'une belle clarté, et nous appelons ce rapprochement d'idées un trait de lumière; mais l'unité matérielle produit aussi l'effet de la lumière : une belle forme paraît toujours plus lumineuse qu'une autre ; lorsque la beauté s'élève à un haut degré, il semble qu'elle rayonne, une belle figure paraît comme entourée d'une auréole lumineuse, on dit : une beauté éblouissante ; mais pour qu'une beauté devienne vraiment éblouissante, il faut qu'elle emprunte une autre lumière, c'est celle de l'amour, car l'amour aussi est lumière, ceux qui s'aiment ne sont-ils pas enveloppés dans une sphère lumineuse où ils brillent mutuellement? la personne qu'on aime ne semble-t-elle pas un point éclatant qui obscurcit le reste? On est inondé de ses rayons comme la terre de ceux du soleil, tandis que les autres étoiles font de vains efforts pour se faire remarquer. Mais sortez de dessous l'influence de cet astre, que l'amour s'éteigne dans votre cœur, toute cette lumière disparaît; vous ne pouvez plus en croire vos yeux, à peine reconnaissez-vous la personne que vous avez tant aimée ; vous ne pouvez comprendre comment vous l'avez vue si différente de ce qu'elle vous paraît maintenant.

Dans l'ordre spirituel, la lumière de l'amour est encore plus frappante, l'amour illumine l'âme tout entière. Comme dit l'apologue, les dieux ayant offert chacun une leçon spéciale au fils de Jupiter, l'Amour vint à son tour :

Il dit qu'il lui montrerait tout.
L'Amour avait raison.

L'amour comprend par une espèce de divination; où en serait la société si l'amour ne venait au secours de l'intelligence, le très grand nombre de chrétiens ne croit-il pas par le cœur plus encore que par l'esprit? c'est l'amour qui les éclaire, et sa lumière est bien réelle, car elle se manifeste au dehors lorsque le cœur d'une personne sainte s'échappe par ses lèvres. On est alors étonné de la puissance et de la clarté de cette parole. Oui, elle est puissante la parole de celui qui aime, c'est elle qui a éclairé et changé le monde, et elle est souvent plus efficace pour convertir un savant que tous les raisonnements du monde; les dogmes du christianisme renferment de hauts mystères qui font pâlir les savants qui veulent les sonder avec leur seule intelligence, parce qu'ils dépassent toute intelligence. Malheur donc à eux si l'amour les abandonne, ils trébucheront inévitablement, toute hérésie est venue ainsi : l'amour s'est retiré et avec lui la lumière; alors le savant ne comprend plus ce que comprend une simple femme. Que ceux donc qui sont dans les ténèbres du doute cessent de torturer leur intelligence et invoquent aussi l'amour.

Pourrons-nous rapporter à l'action du fluide lumineux tout ce qui, dans le monde matériel, est unité ou harmonie? Cela doit être; mais ici la science et l'observation sont en défaut et gardent le silence; le fluide lumineux ne nous est pas connu intimement, il faut attendre encore; toutefois la science de l'homme ne fait pas la vérité; la vérité est éternelle, la science marche dans le temps, et à mesure qu'elle avance, elle constate de plus en plus la vérité; ce qu'elle n'a pas encore vu existe déjà, et bien souvent la conjecture a deviné la science et annoncé de grandes vérités aux hommes. Espérons donc que la science confirmera un jour ce que nous disons maintenant et ce

qui doit être, car dans l'être la lumière est aussi unité et amour, et le fluide lumineux est dans la matière l'agent et le symbole de la lumière divine et de l'Esprit-Saint.

Ainsi donc, dans le monde nous voyons trois forces et trois actions : une d'expansion, qui dilate tout ; une autre qui retient tout dans l'unité, harmonise, embellit tout ; et avec ces deux actions simples, nous en voyons une troisième compliquée, multiple, qui varie son action à l'infini, compose, décompose, dessine et détruit tour à tour toutes les formes, en un mot qui opère toutes les modifications et réalise la variété dans la matière ; à ces trois caractères nous reconnaissons les trois personnes de la Trinité.

Voilà donc une première manifestation de Dieu dans la création, ces trois fluides, ou, selon d'autres, ces trois actions d'un même fluide ; c'est par là que Dieu a commencé son œuvre lorsqu'au premier jour il a dit : *Fiat lux*, soit la lumière (le mot hébreux contient aussi le sens de chaleur) ; c'est la vie de la nature, c'est là qu'on trouve le principe de tout phénomène.

Quoique ces trois fluides représentent d'une manière complète la Trinité, ils ont une qualité commune, c'est de paraître avoir la vie en eux, de donner à tout le mouvement, sans paraître le recevoir de personne ; par ce caractère, ils représentent dans leur ensemble la vie divine, ou le Père, principe de tout être et de toute vie, et lui-même sans principe.

CHAPITRE VI.

DES TROIS COULEURS PRIMITIVES.

L'analogie des trois fluides en entraîne une autre, c'est celle des trois couleurs appelées primitives, qui sont le jaune, le rouge et le bleu.

En effet, en étudiant les phénomènes du spectre solaire, les physiciens ont remarqué que l'action du calorique était plus forte du côté qui se termine par le rouge; que le maximum de lumière était au centre vers le jaune; enfin, que l'intensité des effets chimiques ou électriques était incomparablement plus forte du côté où domine le bleu; donc il y a analogie entre le fluide calorique et la couleur rouge, entre le fluide lumineux et la couleur jaune, entre le fluide électrique et la couleur bleue, et par conséquent entre le rouge et le Père, entre le jaune et l'Esprit-Saint, entre le bleu et le Verbe.

Voyons si nous trouverons dans ces couleurs des caractères qui justifieront cette analogie.

Et d'abord le rouge n'est-il pas la couleur la plus vivante, la couleur même de la vie? Le sang, qui alimente la vie, est rouge; l'abondance de la vie vient se peindre en rouge sur la figure; les parties du corps qui sont le canal de la vie, celles qui en sont comme le grand ressort, la bouche et le cœur, sont rouges; le feu est rouge lorsqu'il n'est pas poussé jusqu'à la lumière. Tous les hommes, en qui l'intelligence peu développée laisse la vie dominer exclusivement, préfèrent la couleur rouge à toutes les autres; on sait qu'on obtient tout d'un sauvage pour un lambeau d'étoffe rouge, tandis que chez les personnes dont l'intelligence a un développement précoce, la préférence du bleu est presque générale. Le rouge a été regardé de tout temps comme la couleur qui convenait le mieux pour orner la puissance: revêtir la pourpre est devenu synonyme de revêtir la puissance. Si donc le rouge est un symbole, il doit l'être de la vie, de la puissance, et par conséquent du Père.

Pour être le symbole du Verbe, le bleu doit être la couleur de la forme et de la distinction; or, c'est précisément ce qu'il est par rapport aux deux autres.

Nous avons déjà vu que la lumière seule ne suffisait pas pour nous manifester les formes, que c'était l'ombre qui en opérait la distinction à nos yeux; le moment où l'on jouit le mieux d'un paysage, c'est le matin et le soir, lorsque l'ombre dessine toutes les formes; le moment où on en jouit le moins, c'est au milieu du jour, où les objets n'ont point d'ombre; on dit alors que la lumière écrase le paysage. Eh bien, mettez sur la palette d'un peintre les couleurs primitives seulement, et priez-le de peindre, le bleu sera sa seule ressource pour dessiner les formes, il lui fera nécessairement jouer le rôle de l'ombre; le noir est

une couleur morte, il n'est pas même une couleur, car il n'est absolu que lorsqu'il n'est plus visible ; c'est le non-être ; le bleu est une ombre aussi, mais une ombre colorée, une ombre vivante.

Le jaune est la couleur propre de la lumière. Les physiciens disent bien que la lumière est blanche, mais qu'entendent-ils par-là? Ce n'est certainement pas ce blanc mat dont la neige est le maximum et le type: car la lentille, qui réunit les sept couleurs de la lumière divisées par le prisme, n'obtient qu'un jaune plus clair et plus lumineux ; le soleil est jaune, il paraît tel à tous, et jamais peintre n'a fait d'effets de soleil avec un blanc pur ; les lumières factices les plus éblouissantes ne sont jamais qu'un jaune clair et ardent, on ne les appelle blanches que relativement aux autres ; le jaune est placé au centre de l'arc-en-ciel, il est unité des couleurs, puisque toutes réunies, elles viennent se confondre dans lui ; donc la couleur jaune doit être le symbole de l'Esprit-Saint, lumière et unité.

Les sentiments que réveillent ces couleurs sont analogues à leur symbolisme : le rouge provoque la vie, il porte à l'expansion, il met en fureur un certain nombre d'animaux ; le jaune, c'est la sérénité, la joie, la paix, le bonheur, c'est la lumière où le regard se baigne avec délices ; le bleu, c'est la couleur de la méditation, de l'attention profonde, le bleu attire notre pensée vers le ciel, il semble nous y indiquer de profonds mystères à sonder, il nous le fait paraître comme un abîme qui nous fait sentir celui de notre ignorance. Le jaune s'unit au bleu pour former la verdure de la terre qui repose si doucement nos regards ; ici au recueillement se joint le bien-être qui élève notre amour à Dieu par la reconnaissance. Le rouge qui vient au printemps prêter ses teintes à la rose et aux au-

tres fleurs, appelle les plaisirs, les jeux, les éclats de joie, et fait déborder notre vie. Quelquefois le soleil, après avoir parcouru en vainqueur l'horizon tout entier, se revêt, avant de nous quitter, d'un riche manteau de pourpre comme symbole de puissance et de majesté; mais la nature revêt le front pur et serein de l'enfant d'une blonde auréole qui réjouit nos regards, épanouit notre sourire et appelle nos caresses.

Malgré la variété des couleurs, toutes elles appartiennent à la lumière, et sous ce point de vue général, elles correspondent à l'amour; aussi ont-elles de secrètes et profondes sympathies avec notre sensibilité; il est peu de cœurs, surtout s'ils aiment, qui n'aient leur couleur chérie, couleur dont ils revêtent leurs rêves, et dont la seule vue réveille leurs soupirs.

J'ai soulevé en passant une question qui a besoin d'être éclaircie, celle du blanc, et par conséquent du noir. Qu'est-ce donc que le blanc, et que signifie-t-il? On a dit qu'il était la réunion des couleurs; mais il faut s'entendre. Veut-on appeler blanc le jaune ardent de la lumière portée à son plus haut degré d'intensité; il est clair que le blanc ainsi compris est la réunion de toutes les couleurs, il est la lumière même; mais alors il faut distinguer deux blancs, car la blancheur de la lumière, quelle qu'elle soit, ne ressemble jamais à la blancheur du lait, du lys ou du jasmin. Or, ce que nous appelons généralement couleur blanche, et ce dont il s'agit ici, c'est le blanc mat dont la neige est le type; ce blanc peut-il être regardé comme l'unité et la somme des couleurs? S'il en était ainsi, il serait le symbole de la vie, de la force, de l'intelligence, de la richesse, de l'amour réunis, de l'être dans son plus haut développement, et cependant le sens commun de tous

les peuples lui a donné toujours une signification toute contraire : le blanc est le symbole de l'innocence négative de l'enfant, c'est-à-dire de l'ignorance du mal; c'est le symbole de la virginité, c'est-à-dire d'une vie close encore et qui n'a pas eu son plein développement; le blanc partage avec le noir le triste honneur d'habiller le deuil, et Dieu lui-même en a fait le froid vêtement de la nature morte en hiver.

Dieu se serait contredit lui-même, si ce qui devrait exprimer l'être dans toute sa plénitude ne faisait éprouver aux hommes qu'une impression froide, négative, nulle, et quelquefois triste.

Quant au noir, il n'existe pas à l'état absolu ; le noir absolu c'est lorsqu'on ne peut rien voir ; dès qu'on le peut voir, on n'a plus devant les yeux qu'un gris plus ou moins foncé; si donc, en tant qu'il est visible, le noir n'est pas le non-être, il en est au moins l'expression la plus approchante; le noir exprimant l'idée du non-être, le blanc exprimera nécessairement celle de l'être; ainsi le noir et le blanc expriment la double idée de l'être et du non-être dans leur état de séparation.

En Dieu la vie et la pensée, l'être et l'idée du non-être, sont dans une harmonie éternelle; c'est dans cet état que les représente le rouge et le bleu de l'arc-en-ciel; mais par son intelligence Dieu considère son être même d'une manière abstraite, le séparant, dans sa pensée, de l'intelligence et de l'amour qui le complètent. L'être n'a jamais été en Dieu à cet état élémentaire, car le Fils et le Saint-Esprit sont éternels aussi ; mais Dieu s'est plu à réaliser cet état dans la vie de l'homme, qui commence avant l'intelligence, et c'est pourquoi le blanc, qui exprime cette idée abstraite et élémentaire de l'être, exprime aussi l'inno-

cence ignorante de l'enfant. De même l'idée du non-être n'a jamais été seule en Dieu, toujours elle a été accompagnée de l'être qui l'éclairait, et c'est pourquoi elle est représentée dans cet état harmonique par le bleu qui est une ombre lumineuse. Mais Dieu a voulu aussi réaliser l'idée du non-être à cet état d'abstraction, et il l'a fait dans la matière terrestre, qui est noire en effet, puisque par elle-même elle est sans lumière. Aussi le noir et le gris sont la couleur du deuil, de la pénitence, de l'humilité et de la nuit, enfin de tout ce qui est purement négatif. En un mot, les couleurs c'est Dieu tel qu'il est; le blanc et le noir, c'est Dieu tel qu'il s'est exprimé dans la création, qui n'est que la réalisation de la double idée de l'être et du non-être.

CHAPITRE VII.

DES SECTIONS CONIQUES.

Nous avons vu dans les fluides, expression générale de la vie, une triple expression manifestant admirablement la Trinité ; nous avons vu dans les couleurs, expression générale de la lumière ou de l'amour, trois couleurs principales reflétant les trois personnes divines. Peut-être dans la forme, expression générale de l'intelligence, nous trouverons aussi quelque belle manifestation du grand mystère de l'être.

Il est une figure pleine de mystères et admirable dans ses propriétés, qui est le centre et l'unité de toute la géométrie, car elle donne l'origine à toutes les grandes et importantes figures géométriques, et elle les renferme toutes en elle-même; cette figure c'est le cône. Donnez-lui une base, et son profil nous donne le triangle : nous trouvons le point à son sommet, la ligne dans ses côtés; coupez-le horizontalement, il nous montrera le cercle,

coupez-le obliquement, nous verrons l'ellipse; coupez-le parallèlement à un de ses côtés, ce sera la parabole; coupez-le verticalement, apparaîtra l'hyperbole avec ses étranges propriétés. Enfin le cône tronqué nous offre encore dans le trapèze un type des quadrilatères; ainsi nous aurons eu toutes les figures et tous les nombres fondamentaux.

Le cône est donc un symbole frappant de la nature divine considérée dans son unité, unité féconde, de laquelle jaillit, comme d'une source inépuisable, l'être avec toutes ses propriétés.

Au reste, en disant ceci, je n'innove point; je ne fais que traduire une des plus anciennes traditions du genre humain; car lorsqu'on veut nous représenter la majesté divine, on nous montre environné de gloire ce triangle mystérieux proposé dès le commencement aux hommes comme l'énigme de la Divinité.

Admirable et profond symbole en effet! Car, que voyons-nous dans le triangle? un point générateur qui engendre deux lignes ou un angle, puis une ligne qui unit les deux côtés de cet angle et les ramène avec le point à l'unité d'une figure.

Mais le triangle et le cône ne sont qu'une seule et même chose; le triangle c'est le profil du cône, le cône est produit par le triangle tournant sur lui-même, le cône c'est le triangle dans tout son développement, de même que le triangle n'est que le cône élémentaire; ne nous contentons pas d'étudier la Trinité dans le triangle, interrogeons le triangle développé ou le cône, cherchons à y découvrir encore quelque autre merveille.

Les figures appelées sections coniques, parce qu'on les obtient en coupant un cône par un plan en différents sens,

sont au nombre de quatre en y comprenant le cercle. Dans les livres de mathématiques on traite le cercle à part, à cause de son importance, mais en réalité il est une section conique et la première qui se présente; la seconde c'est l'ellipse; la troisième, la parabole; la quatrième, l'hyperbole. Découvrons leur rapport avec les personnes divines.

Cependant, avant d'entrer en explication, il faut prévenir une difficulté. On me dira : Le vrai symbole du Père ou principe premier de toutes choses ne peut être que le point, car c'est le point qui engendre les deux lignes de l'angle et le triangle tout entier, puis par le triangle le cône, et par le cône tout le reste.

Pour lever cette difficulté il suffit de faire une remarque importante consignée dans tous les livres de mathématiques; les sections coniques sont supposées faites par un plan qui rencontre le cône ou horizontalement, ou obliquement, ou parallèlement à un des côtés, ou dans une ligne quelconque hors de la parallèle; mais on peut faire reculer ce plan parallèlement à lui-même jusqu'à ce qu'il atteigne le sommet du cône, alors qu'arrivera-t-il? Le cercle et l'ellipse deviendront un point, la parabole deviendra une ligne, l'hyperbole deux lignes croisées ou deux cônes opposés par le sommet; c'est ce qui a fait considérer par les mathématiciens le point comme une espèce d'ellipse dont les axes sont nuls, et on peut en dire autant du cercle, la ligne comme une espèce de parabole, deux droites croisées comme une sorte d'hyperbole.

Le symbole du Père ne peut donc être que dans le cercle ou l'ellipse, puisque seules ces deux figures peuvent se ramener au point, mais il est évident que ce sera dans le cercle et son développement, la sphère, qui est formée par le cercle tournant sur lui-même.

« On a vu, dit Lamennais (1), que la force essentielle-
« ment expansive et privée par elle-même de toute direc-
« tion déterminée, recevait cette direction de la forme qui
« spécifie chaque être. La forme donc sous laquelle la
« force se manifeste le plus selon sa nature est la forme
« sphérique, qui implique un développement égal en tous
« sens. La substance représente le point non étendu, la
« sphère est le développement du point, et dès-lors la
« forme première, la forme génératrice. »

La vie étant une expansion infinie, la figure qui la représente doit se développer autant que possible, c'est-à-dire, partout également. Lorsque l'imagination s'efforce de se représenter l'immensité de Dieu, elle fait dans notre pensée une sphère indéfinie qu'elle dilate jusqu'à ce que ses forces s'épuisent.

La sphère est la forme la moins limitée qui existe; on sait que c'est elle qui renferme le plus grand espace sous le moindre périmètre.

(*Fig.* 7.) Dans le cercle, chaque rayon frappant la courbe suivant les lois de l'élasticité, devrait revenir sur le centre; mais si l'on suppose une force rayonnante au centre, ce retour devient impossible, car le rayon ne peut retourner au centre sans revenir sur lui-même, et il trouve alors pour obstacle sa propre force; le rayon du cercle ne revient donc pas sur lui-même, mais il reste épanoui à la surface, tendant toujours à continuer son mouvement et à dilater le cercle.

L'unité et l'expansion du premier principe de l'être trouve donc un symbolisme parfait dans le point et ses développements, le cercle et la sphère.

(1) Esquisses d'une philosophie, tome I, page 191.

Dans le triangle, le point du sommet engendre deux lignes; or, nous avons vu l'identité de la ligne et de la parabole; la ligne et la parabole seront donc un symbole du Verbe. D'abord le symbolisme de la ligne est frappant, la ligne est dans l'espace la limite universelle, elle est la cause et le moyen de toute forme et de toute distinction matérielle.

(*Fig.* 8.) La parabole se présente d'abord comme un miroir et le plus puissant de tous, cette figure a un point qu'on appelle foyer, tous les rayons qui partent de ce point, après avoir frappé la courbe, se projettent en lignes droites, parallèles au grand axe; de même tous les rayons, venant du dehors parallèlement à ce grand axe, viennent par l'angle d'incidence retomber sur le foyer; si donc on place au foyer une lumière, ses rayons seront projetés au dehors avec le plus de force possible; si on expose une paraboloïde au soleil, ses rayons seront recueillis au foyer avec le plus d'intensité possible. Or, on sait que la pensée est un réflecteur et un miroir, et que le Verbe est appelé miroir sans tache de la majesté de Dieu et image de sa bonté, *speculum sine maculâ Dei majestatis et imago bonitatis illius*. (*Sap*. VII. 26.)

La parabole n'est point une figure fermée comme le cercle, elle a un de ses côtés ouverts, on dirait une bouche qui attend sa nourriture; si donc on suppose des rayons venant du dehors, on verra la parabole les absorber et les réunir tous à son foyer; considérée ainsi, elle représente un des caractères de l'intelligence qui est la faculté d'intus-susception de l'être spirituel, le moyen par lequel les autres êtres peuvent pénétrer jusqu'à lui. Si maintenant on suppose les rayons partant du foyer, on les verra dirigés par l'angle d'incidence s'élancer par l'ou-

verture de la courbe comme s'ils voulaient en sortir. Considérée ainsi, la parabole exprime un autre caractère de l'intelligence; c'est par le seul moyen de l'intelligence que l'être sort de lui-même pour atteindre ce qui n'est pas lui et communiquer avec les autres êtres. Ceci nous fait comprendre pourquoi c'est la seconde personne de la Sainte-Trinité qui est notre médiateur et non pas la troisième.

Fourier, a déjà fait remarquer l'analogie de l'ellipse avec l'amour.

(*Fig.* 11.) On sait, en effet, que l'ellipse a deux foyers et que la forme de la courbe est telle que tous les rayons qui partent d'un foyer retombent, après l'avoir frappé, directement sur l'autre foyer. Quelle image plus belle de deux vies, qui sont unies dans le même cercle d'amitié, de deux amours qui rayonnent l'un vers l'autre, de deux intelligences qui se contemplent sans qu'une seule pensée s'égare hors du but! De même donc que l'ellipse ramène par sa courbe à l'unité d'une même figure deux foyers ou deux centres qui n'ont de rayons que l'un pour l'autre, de même l'Esprit divin ramène à l'unité le Père et le Fils qui s'aiment d'un amour infini.

(*Fig.* 16.) Supposez deux points rayonnants en tous sens et se rapprochant l'un de l'autre pour s'unir, leurs rayons se croiseront en une infinité de points, les deux rayons qui partent des deux points, s'unissant au point où ils se croisent, peuvent être regardés comme un seul rayon. Eh bien! chaque série de rayons de la même longueur formera, par les angles de leurs sommets, une courbe elliptique plus ou moins allongée; l'ellipse, dans ce cas, ne sera que la forme résultant de l'union des deux foyers, l'expression de leur amour, cet amour même manifesté; comme le Saint-Esprit est à la fois le résultat de

l'union du Père et du Fils, et l'amour même qui les unit.

Nous avons déjà fait voir l'identité de l'ellipse et du point, mais il faut faire ici une remarque importante; le développement naturel du point c'est le cercle; jamais le point abandonné à son expansion ne produira une ellipse, mais se développant en tout sens, il produira nécessairement et toujours une sphère. Comment donc expliquer l'identité de l'ellipse et du point? Voici comment : ce n'est pas le point qui devient ellipse, mais c'est l'ellipse qui vient se confondre dans le point; prenez le sommet du cône qui est un point et laissez-le partir, il deviendra toujours cercle et jamais ellipse; mais faites remonter une ellipse au sommet, elle deviendra point. Ainsi donc, le cercle et l'ellipse sont identiques au point de deux manières opposées, le cercle parce qu'il en sort, l'ellipse parce qu'elle y rentre; l'un exprime l'unité principe, dont tout émane, l'autre l'unité d'amour qui ramène l'être tout entier représenté par le cône à son principe qui est le point.

Jusqu'ici nous n'avons pas interrogé l'hyperbole, cette étrange figure dont les propriétés sont si singulières; le fait même de son existence est une chose remarquable, car elle suppose deux cônes en sens contraire et diamétralement opposés par le sommet. C'est la force même du calcul qui amène à supposer ce second cône; en effet, l'équation de l'hyperbole renferme deux valeurs, l'une positive, l'autre négative, exprimant deux courbes qui sont par conséquent en sens opposé, car en géométrie ce qui est en sens inverse est considéré comme relativement négatif et positif; mais puisque l'hyperbole est une section conique, il faut bien que sa branche négative ait un cône à couper dans le même sens qu'elle et par conséquent dans un sens négatif aussi. Si l'on appuye la pointe d'un cône sur un

miroir, on croit en voir deux, mais un seul est réel; figurons-nous ainsi le double (*fig*. 5) cône, et alors il nous exprimera une grande vérité; les figures géométriques dans leur ensemble et par conséquent le cône qui en est, comme nous l'avons vu, l'unité et la somme, sont l'expression de l'intelligence divine; or, ce double cône exprime admirablement l'être et le non-être, le positif et le négatif, la double pensée de Dieu.

Ceci posé, examinons les propriétés de l'hyperbole; lorsqu'on veut calculer cette courbe en la rapportant à un centre, on ne trouve point ce centre dans la courbe elle-même, mais en dehors, dans un point qui a une relation avec le sommet du cône.

Ce seul trait nous montre un symbolisme frappant entre l'hyperbole et la créature qui n'a pas son centre en elle-même, mais en Dieu. Les autres propriétés confirmeront-elles cette analogie?

Lorsqu'on inscrit l'hyperbole dans un cône dont l'angle (*fig* 10) est au même degré, on a une courbe enfermée entre deux lignes droites; le calcul démontre que la courbe, à mesure qu'elle se prolonge, se rapproche de plus en plus des lignes droites; mais quand elle se prolongerait indéfiniment, elle ne les atteindrait jamais, car son rapprochement est exprimé par une fraction continue. Qui ne voit là le magnifique symbole de la création dont la destinée est de se dilater toujours dans le sein de l'infini sans pouvoir jamais l'atteindre?

(*fig*. 9.) Les rayons qui partent du foyer de l'hyperbole n'ont pas des directions semblables; après avoir frappé la courbe, ils s'élancent par l'ouverture, en s'écartant un peu du grand axe, c'est-à-dire de la ligne qui passe à la fois

par le sommet et le foyer; plus le rayon frappe loin du foyer, plus il s'écarte sans jamais dépasser les limites de la courbe, qui elle-même est circonscrite par le cône. Cet écartement progressif a paru à Fourier une image de l'ambition : ne représente-t-il pas mieux un système de progrès indéfini? On croit voir un être qui s'efforce de sortir de lui-même, qui cherche un être hors de lui, et qui redouble ses efforts à mesure qu'il en approche; c'est l'ambition, si l'on veut, mais la belle et noble ambition de l'infini; c'est l'état de l'homme par rapport à Dieu; les désirs de s'approcher de Dieu augmentent avec la proximité où l'on est de lui, et avec ces désirs la rapidité avec laquelle on s'en rapproche : la vie des saints en est un exemple; mais cependant ce progrès est toujours fini, le cône ou l'infini nous circonscrit toujours et nous est toujours intangible.

Remarquons une chose; parmi tous ces rayons de l'hyperbole, il en est un qui seul ne se rapproche pas du cône : ce rayon, c'est le premier qui part du foyer; c'est celui qui, frappant le sommet, revient passer par le foyer, et que nous avons appelé grand axe. Ceci nous prouve que le premier mouvement de l'homme est indifférent au progrès ou au bien, que le progrès est inconciliable avec l'égoïsme, si bien représenté par ce rayon qui, parti du foyer, repasse par lui-même; enfin que le progrès n'est point dans le fond même de la nature créée, puisqu'à son point de départ elle en est incapable.

L'hyperbole est double et a toujours une partie d'elle-même dans le cône négatif qui représente le non-être; ainsi la créature est toujours entachée de néant, elle présente toujours une face au non-être; elle ne peut s'exprimer que par un double terme qui dit l'être qu'elle a et celui qu'elle n'a pas. Supposez que le plan (*fig.* 6) indéfini *e f*, qui forme

la parabole, puisse tourner sur un axe transversal, placé vis-à-vis le sommet du cône, dès que le plan commençant à tourner s'écartera de la ligne parallèle au côté du cône, il atteindra par l'autre extrémité la base du cône négatif, et formera une hyperbole; mais cette première hyperbole enfermera dans une de ses branches le cône positif presque entier, et par l'autre il ne fera qu'effleurer le cône négatif à sa base; mais à mesure que le plan continuera de tourner, il entrera de plus en plus dans le cône négatif et quittera de plus en plus le positif, formant une infinité d'hyperboles différentes. Ainsi la série complète de ces hyperboles représenterait toutes les proportions combinées de l'être et du non-être, et par conséquent les types de toutes les créatures.

Si on fait reculer le plan qui forme l'hyperbole jusqu'au sommet du cône, l'hyperbole devient deux lignes droites croisées, c'est-à-dire le double cône : ceci nous montre que l'intelligence créée, portée à l'infini, perdrait son être propre, cesserait d'être elle-même, et se confondrait en Dieu. Mais l'hyperbole peut devenir le cône, et la créature ne peut devenir Dieu; il faut donc que l'hyperbole signifie autre chose que la créature. Que signifiera-t-elle donc? Il est facile de le comprendre : l'hyperbole est une figure ouverte, et nous avons vu que cette circonstance était le symbole de l'intelligence, donc l'hyperbole exprime avant tout une pensée; mais les créatures, quant à leur forme du moins, n'ont longtemps existé que dans la pensée de Dieu : les hyperboles représenteront l'infinie variété de la pensée de Dieu, qui renferme en elle les types de toutes les créatures; cette pensée divine n'est point limitée comme la créature, elle comprend non-seulement le fini, mais encore l'infini; dépassant toute créature, elle s'élève comme l'hy-

perbole jusqu'au double cône, c'est-à-dire à l'idée que Dieu a de lui-même, idée qui comprend en elle toutes les idées, grande distinction de l'être et du non-être, qui renferme et dépasse toutes les distinctions, comme le double cône circonscrit toutes les hyperboles. Remarquons qu'arrivée à ce point, l'hyperbole perd toutes les propriétés qui en faisaient le symbole du fini; elle cesse d'avoir son centre hors d'elle-même, puisque ses foyers et son centre viennent se confondre avec le sommet du cône, et elle n'est plus circonscrite par l'infini, puisqu'elle est devenue elle-même l'infini ou le cône.

Ceci prévient une difficulté, et complète notre intelligence du cône. On pouvait demander pourquoi le cône que nous regardons comme exprimant Dieu tout entier, était une figure différente des autres, comme si la nature divine dans son ensemble était autre chose que les personnes qui la composent. Nous voyons maintenant qu'il n'est point une figure à part, qu'il n'est qu'une des branches de l'hyperbole, et que pour être complet, il doit être double; nous voyons encore que le cône, non-seulement ne représente pas l'être lui-même de Dieu, mais ne peut pas le représenter; car d'abord, complet ou double, il représente à la fois l'être et le non-être; or l'être et le non-être substantiellement inconciliables ne subsistent que dans la pensée de Dieu; ensuite le cône, par là même qu'il est ouvert, ne peut représenter que la pensée.

Le double cône est donc le symbole du Verbe ou de la pensée de Dieu tout entière; le profil du double cône, si son ouverture forme un angle droit, nous présentera une croix. La croix est donc le symbole naturel du verbe : c'est pour cela qu'il l'a choisi lui-même, c'est pour cela qu'en invoquant sur nous la Trinité, objet éternel de la pensée

divine, nous traçons sur notre front la croix, symbole de cette pensée (1).

(*fig.* 6.) Le plan *ab* qui forme le cercle, et le plan *cd* qui forme l'ellipse, ne rencontrent jamais le cône négatif, lors même qu'on les fait remonter au sommet; mais le plan *ef* de la parabole, arrivé au sommet, touche un des côtés du cône opposé, et le plan *gh* de l'hyperbole touche toujours les deux cônes et les réalise tous deux en arrivant au sommet. Ceci veut dire que l'être de Dieu est infiniment éloigné du non-être, que son amour ne peut l'atteindre, mais que son intelligence le comprend.

Tout ceci nous prouve que la forme n'a pas été moins fertile en enseignements que les fluides et les couleurs, car en interrogeant le cône, nous avons vu qu'en l'unité de Dieu il y avait trois personnes, et la possibilité d'une infinité de créatures; que le Père était le principe d'où tout émane, que le Fils était le miroir de la substance de son Père, qu'il était l'intelligence, qu'il renfermait deux formes, l'une positive, l'autre négative, et que par elles il était la source de toute variété et de toute distinction; que le Saint-Esprit était le principe qui ramenait tout à l'unité, que la créature était à la fois être et néant, qu'elle n'avait point son centre en elle-même, qu'elle tendait à se rapprocher de l'infini sans pouvoir l'atteindre, que plus elle approchait de lui, plus elle désirait s'en rapprocher encore; qu'elle ne pouvait y arriver sans se détruire elle-même, que Dieu comprenait le non-être dans sa pensée, mais que sa substance et son amour l'excluaient et le re-

(1) La croix n'est pas seulement un supplice inventé par hasard pour des esclaves, elle doit briller éternellement dans les cieux; sa forme a donc dû être tirée de la forme première et élémentaire de la double pensée divine, c'est-à-dire du double cône. Au reste la croix a été faite sur le modèle de l'homme qu'on y devait attacher, et l'homme lui-même a été fait à l'image de Dieu.

poussaient; enfin que la croix était le symbole du Verbe ou de la pensée divine.

Le sujet est-il épuisé? il s'en faut; car toutes les propriétés des figures géométriques doivent avoir un sens correspondant dans l'être, et tant qu'il en restera une sans interprétation, la carrière sera encore ouverte, la faiblesse seule de notre intelligence nous empêchera de la parcourir jusqu'au bout.

Essayons donc encore d'aller plus avant, et considérons les sections coniques d'une autre manière.

Le cercle représente le Père, mais il ne le représente jamais d'une manière plus frappante que lorsque, cessant de le regarder comme formé par le cône, on le considère comme formé par la seule force expansive du point; de même l'ellipse ne représente jamais mieux l'amour divin que lorsqu'elle est supposée le résultat du développement de deux points, et formée par l'intersection de leurs rayons qui s'unissent : il faut donc examiner si nous pourrons concevoir aussi sans le cône les deux autres sections, et si sous ce point de vue elles nous donneront de nouvelles lumières.

Le cercle est la seule section conique qui puisse se concevoir avec un point seul, car le point seul ne peut engendrer d'autre courbe que le cercle; cela seul nous montrerait que cette dernière figure exprime l'être dans son principe, l'être avant toute distinction, l'être ne renfermant encore qu'un terme. Supposons maintenant que ce point, par son énergie expansive, engendre un autre point et le projette en dehors de lui, ce point projeté décrira une ligne droite; mais si ce point, acquérant une personnalité, s'arrête, résiste à l'action expansive qui l'a engendrée, et se développe en rayonnant lui-même, qu'arrivera-t-il? Ce point lancera

directement contre le point générateur un rayon qui ira plus ou moins loin selon sa force (*voy. fig.* 17). Traçons, pour mieux comprendre, une ligne horizontale perpendiculaire à l'extrémité de ce rayon, le second rayon sera un peu plus oblique que le premier ; luttant moins directement contre la force répulsive, il acquerra un peu plus de longueur; mais d'un autre côté, opposant au point répulsif une résistance moins directe, il ne pourra approcher autant de lui, et s'arrêtera avant d'atteindre la ligne tracée sur le premier rayon. En continuant ce raisonnement, on aurait une suite de rayons qui augmenteraient de longueur, en même temps qu'ils s'arrêteraient plus au-dessous de la ligne tracée sur le rayon primitif. Et si nous supposons le point qui repousse à une distance infinie, ses rayons seront parallèles entre eux comme les lignes que les géomètres font descendre de la directrice. Lors donc que les rayons du point repoussé auront épuisé leur force, ils s'arrêteront et se retourneront repoussés directement et parallèlement entre eux. Les choses étant ainsi, la suite des sommets des angles que forment tous ces rayons au point où ils cessent d'avancer fera précisément une parabole.

On obtiendrait la même figure, mais en sens inverse, si l'on supposait que le second point tend à s'éloigner du premier, tandis que le premier l'attire : c'est à peu près ce qui arrive à un jet d'eau qui s'échappe d'une boule percée de petits trous, et que l'attraction de la terre fait retomber en parabole. Que conclure de ceci? Nous savons que la parabole représente, non la double pensée de Dieu, comme l'hyperbole, mais l'une des deux idées de l'être ou du non-être.

Il nous reste donc à savoir laquelle, et puisque la parabole ne peut se concevoir que comme repoussée par le

point générateur qui est l'être dans son principe, ou s'éloignant de lui, elle ne peut, sous ces deux rapports, représenter autre chose que l'idée du non-être. Ceci achève d'éclairer la parabole, car il restait deux de ses propriétés dont je n'avais pu rendre compte, et qui maintenant s'expliquent avec facilité; d'abord la parabole seule entre les sections coniques n'a point de centre, cela seul lui empêcherait de représenter l'idée de l'être, car celle-ci a l'être pour centre; mais l'idée du non-être, considérée seule et abstractivement, n'a point de centre, elle est sans unité, perdue dans un abîme vide et sans fond; elle n'a rien à quoi elle puisse se rattacher. En second lieu, l'équation de la parabole qui donne tantôt une parabole, tantôt une ligne, donne aussi dans une de ses transformations deux parallèles. Comment une parabole peut-elle devenir deux parallèles? Il faut qu'elle le puisse, puisque le calcul l'indique. Si on y fait attention, on verra que le plan ne formera jamais deux parallèles, tant qu'il restera dans le cône. Mais supposez qu'il quitte entièrement le cône, aussitôt il deviendra une ligne parallèle à un des côtés de celui-ci; ce n'est donc qu'en sortant du cône que le plan de la parabole pourra former deux parallèles, et cela exprime admirablement que l'idée du non-être seule peut sortir de l'être divin et atteindre ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire le non-être. Ainsi tout s'accorde à nous dire que la parabole exprime le côté négatif de la pensée de Dieu.

Nous avons vu le cercle comme un point qui repousse; on pourrait dire aussi qui se donne, car, sous plus d'un rapport, se donner ou repousser sont identiques; l'eau qui remplit un bassin ne peut le faire sans repousser tout ce qui s'y trouve, la lumière ne peut se donner à un lieu sans en chasser les ténèbres; celui qui donne sa pensée

par la parole empêche par cela même les autres de parler et de donner la leur. Le cercle peut donc représenter l'expansion de l'être qui remplit tout en se donnant; et la parabole, le non-être qui s'efface et recule devant l'être.

Si l'on suppose ce point repoussé se développant de plus en plus et acquérant toujours de nouvelles forces, on sent que les rayons repoussés s'écarteront, et, au lieu d'une parabole, formeront une branche d'hyperbole; si ce point augmentant toujours de force vient à triompher et à repousser l'autre à son tour, celui-ci en reculant formera une autre branche d'hyperbole, mais en sens opposé. On pourrait donc concevoir la courbe hyperbolique comme le résultat de deux points rayonnants qui sont repoussés tour à tour. Voilà donc toutes les sections coniques : le cercle, un point qui rayonne seul; la parabole, un point repoussé; l'hyperbole, deux points qui se repoussent; l'ellipse, deux points qui s'unissent. Que sont ces deux points que nous voyons engendrer ainsi les sections coniques? Ces deux points sont le Père et le Fils; mais comment se fait-il que nous les voyons tantôt s'attirant et tantôt se repoussant? C'est qu'en effet les choses se passent ainsi sous divers rapports, selon ce qui nous est exprimé par les sections coniques.

Ainsi, l'idée du non-être considérée seule est infiniment éloignée de l'idée de l'être; c'est ce que représente la parabole formée par répulsion du cercle : de même l'idée de l'être et l'idée du non-être, en tant qu'idées, sont opposées et différentes, et c'est ce que représente l'hyperbole avec ces deux courbes en sens inverse. Néanmoins l'être et l'idée du non-être, et les deux idées de l'être et du non-être, tout cela considéré non comme idées, mais comme substances, ne sont plus qu'une seule et même chose, car la

substance est une et indivisible; c'est cette unité que représente l'ellipse, et voyez que toutes les fois que la géométrie nous présente opposition entre les points, il y a toujours des courbes ouvertes qui ne peuvent exprimer que la pensée, comme pour nous dire que c'est sous le rapport de la pensée qu'il faut entendre cette opposition. Mais quand les points s'unissent, les courbes se ferment, il ne reste plus que l'ellipse; il faut alors considérer les points comme substance.

Ainsi, nous voyons encore dans les sections coniques que le Père est le principe de tout, qu'il est le premier, puisqu'il se conçoit seul et s'explique de lui-même; ensuite vient la pensée qui divise, distingue, oppose tout; mais le Père réunit dans l'unité de sa substance toutes les divisions de la pensée, et cette double action du Père qui unit et du Fils qui distingue, produit une nouvelle unité, une unité autre que celle qui n'a qu'un terme, une unité où restent les traces de la distinction, une unité composée qui est l'harmonie, la lumière ou l'Esprit-Saint.

Dieu, l'éternel géomètre, semble avoir voulu imprimer son cachet à la création en écrivant en traits de feu dans le ciel les principales sections coniques; les astres, par leur forme ronde, nous montrent le cercle; les planètes décrivent dans l'espace l'orbite de l'amour; quelques astronomes ont cru voir des paraboles dans la marche de quelques comètes; on regrette de n'y pas voir le cône lui-même, sommaire de toutes ces formes; mais peut-être le découvrira-t-on un jour : qu'on me permette d'émettre ici une conjecture fondée sur des observations astronomiques.

« Les phénomènes que nous venons de citer, dit sir « John Herschel, s'accordent avec la supposition que les

« étoiles de notre firmament, au lieu d'être semées indis-
« tinctement en toute direction dans l'espace, forment
« une couche dont l'épaisseur est petite en comparaison
« de sa longueur et de sa largeur, dans laquelle la terre
« est vers le milieu de l'épaisseur et près de ce point, où
« elle se divise en deux lames principales inclinées l'une
« à l'autre suivant un petit angle. Il est certain en effet
« que pour un œil ainsi placé, la densité apparente des
« étoiles, en les supposant presque également réparties
« dans tout l'espace qu'elles occupent, sera la moindre
« dans la direction d'un rayon visuel *sa.* (*fig.* 12) per-
« pendiculaire à ces lames, et la plus grande dans l'une
« des branches *sb. sc. sd.* s'accroissant rapidement en
« passant de l'une à l'autre direction, juste comme on voit
« une faible brume dans l'atmosphère s'épaissir en un
« banc nébuleux très décidé près l'horizon, par l'accrois-
« sement rapide de la simple longueur du rayon visuel.
« Telle est l'idée prise du firmament étoilé par sir William
« Herschel. »

On voit donc que l'astronomie refuse la forme sphérique à l'ensemble de la création; et en effet, l'inégalité de l'épaisseur des étoiles semble justifier ce refus, mais à des distances si incommensurables, l'observation a bien moins d'autorité quand elle veut spécifier la figure formée par le chœur des étoiles. Cette figure n'est pas très éloignée du cône, la moindre épaisseur et la plus grande longueur (*fig.* 13) dans le cône tracé à côté de la figure donnée par Herschel, se trouvent précisément au même point; et n'est-il pas plus croyable que Dieu aura donné à l'ensemble de la création la figure d'un cône, forme la plus générale de toutes, forme qui résume et renferme toutes les autres, forme qui est celle même de son intelligence créatrice et

ordonnatrice? Il serait beau alors de se représenter au sommet de cet immense cône une véritable étoile polaire, pôle de tous les mondes, première manifestation de Dieu, point central et générateur, et Dieu irradiant d'en haut la lumière et la faisant tomber de monde en monde, Dieu dilatant la création dans l'immensité, mais la dilatant selon la forme qui est son symbole à lui, l'Éternel, et décrivant dans l'espace, en l'agrandissant toujours, son mystérieux triangle de lumière.

CHAPITRE VIII.

DE LA SUBSTANCE ET DE LA PERSONNALITÉ DE DIEU.

La Trinité contemplée en elle-même, ses reflets dans la création, nous ont offert un magnifique spectacle et nous ont inondé de lumière. Cependant, qu'avons-nous vu en réalité? Presque rien. Le grand nœud du mystère reste toujours tout entier, et les plus importantes questions n'ont pas même été effleurées.

Comment l'unité et la trinité coexistent-elles? Pourquoi l'unité est-elle de nature et la trinité de personne? Qu'est-ce que l'unité d'un être, qu'est-ce que sa personnalité?

On n'a jamais défini avec précision, ni ce qui constitue

l'unité d'un être, ni ce qui fait l'essence de la personnalité. Ce qu'on a dit jusque-là de la personnalité ne peut s'appeler définition, mais plutôt description de propriété ; et cependant c'est dans les définitions de la personnalité et de l'unité que se trouve la clé des plus beaux problèmes. Oserons-nous entreprendre de pénétrer plus avant ? Recueillons nos forces et essayons.

Avant de commencer, je préviendrai encore une fois le lecteur que je n'ai point la prétention d'expliquer et de détruire les mystères. Je cherche selon mes forces à en dégager l'élément rationnel. Je ne crois pas qu'on puisse détruire le mystère ; mais, qu'on puisse faire reculer son ombre et porter la lumière plus avant, je le pense et je l'essaie.

Ce que j'écris n'est donc point un enseignement, mais une étude ; ce n'est point l'exposé de la doctrine de l'Eglise, mais un travail de mon esprit que j'y ajoute afin de faire pénétrer ma raison dans cette doctrine et de la mieux comprendre. Je suppose et j'admets la doctrine de l'Eglise ; mais j'y ajoute des explications et des conjectures : il ne faut donc pas croire ce que je dis, mais l'examiner.

Du reste, afin que personne ne puisse s'y tromper, et surtout ceux qui sont peu familiers avec les données de la Foi, je vais placer en tête l'enseignement de l'Eglise résumé dans le fameux symbole de saint Athanase.

« La foi catholique est telle : adorer un seul Dieu dans « la Trinité, et la Trinité dans l'unité ; ne confondant « point les personnes, ne séparant point la substance.

« Car autre est la personne du Père, autre celle du Fls, « autre celle de l'Esprit saint. Mais au Père, au Fils et à « l'Esprit saint, la divinité est une, la gloire égale, la ma- « jesté coéternelle.

« Tel est le Père, tel est le Fils, tel est l'Esprit saint. Le « Père est incréé, le Fils est incréé, le Saint-Esprit incréé. « Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-« Esprit immense. Le Père est éternel, le Fils éternel, « le Saint-Esprit éternel.

« Et cependant il n'y a pas trois éternels, mais un seul « éternel; comme il n'y a pas trois incréés, ni trois im-« menses, mais un seul incréé et un seul immense.

« Pareillement, le Père est tout-puissant, le Fils est « tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant, et ce-« pendant il n'y a pas trois tout-puissants, mais un seul « tout-puissant.

« De même, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-« Esprit est Dieu; et cependant il n'y a pas trois dieux, « mais un seul Dieu.

« De même encore, le Père est Seigneur, le Fils est « Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur; et cependant il « n'y a pas trois seigneurs, mais un seul Seigneur.

« Parce que la foi chrétienne et catholique qui nous « ordonne de regarder chaque personne en particulier « comme Dieu et Seigneur, nous défend d'admettre trois « dieux ou trois seigneurs.

« Le Père n'a été fait par personne; il n'est ni créé ni « engendré.

« Le Fils vient du Père seul; il n'est ni fait ni créé : il « est engendré.

« Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils; il n'est ni « fait, ni créé ni engendré, mais il procède.

« Donc un seul est Père, et les trois ne sont pas père; « un seul est Fils, et les trois ne sont pas fils; un seul est « Esprit Saint, et les trois ne sont pas esprit saint

« Et dans cette Trinité rien n'est antérieur, rien n'est

« postérieur, rien n'est plus grand, rien n'est plus petit;
« mais toutes les trois personnes sont égales entre elles et
« éternelles : de telle sorte, qu'en tout et partout, comme
« il a déjà été dit, on adore l'unité dans la Trinité, et la
« Trinité dans l'unité. »

Tel est le langage de l'Eglise : voilà ce qui est certain et ce qu'il faut croire.

Maintenant, que le lecteur veuille bien s'avancer avec moi à la découverte.

Personne, jusque-là, n'a étudié le moi humain avec autant de patience, et ne l'a analysé avec autant de profondeur que les Allemands, dont les travaux de M. Cousin ont vulgarisé parmi nous les conceptions; profitons de leurs lumières pour résoudre la question de la personnalité.

Ces philosophes reconnaissent d'abord que l'idée du moi est inséparable de celle du non-moi : ce qui revient à dire que la distinction est une condition d'être. En effet, sans distinction, il n'y a ni moi, ni vous, ni eux; si nous devenions la même chose que les autres, nous ne serions plus nous.

Mais la distinction suffit-elle pour constituer le moi? Non, car le moi est à la première personne, c'est celui qui en est le sujet qui doit l'affirmer de lui-même, et nul ne peut le remplacer dans cet acte : il faut donc pour être sujet du moi, être actif, c'est-à-dire, vivant. Mais encore, la vie suffit-elle pour réaliser le moi? Non : il faut une vie qui se replie sur elle-même, une vie qui saisisse sa distinction, non-seulement avec la sensation, mais avec l'intelligence; car le moi est une parole, et pour l'affirmer il faut être intelligent et libre. Aussi les plantes n'ont point de moi, et l'individualité sentie des animaux n'est point encore le moi.

Il faut donc pour que j'aie la conscience du moi et que je puisse l'affirmer, que je sois vivant et intelligent; il faut que je me distingue par la pensée de ce qui n'est pas moi. Ainsi, la conscience ne peut se former que du choc de ces deux notions du moi et du non moi, comme l'étincelle se forme du choc de deux pierres, comme le son s'échappe de la cloche frappée par le marteau.

« La réflexion, dit M. Cousin, au milieu de ce monde « de forces qui la combattent et qui l'entraînent, s'arrête, « et selon une expression célèbre, se pose elle-même. La « réflexion ou le moi libre, est un point d'arrêt dans l'in- « fini. Fichte l'appelle un choc contre l'activité infinie.

« Le moi, dit ce grand homme, se pose lui-même dans « une détermination libre. La détermination qui accom- « pagne et caractérise la réflexion est une détermination « précédée ou mêlée d'une négation.

« Pour que je pose le moi, comme dit Fichte, il faut « que je le distingue explicitement du non-moi : or, toute « distinction implique une négation. »

Et ailleurs : « La réflexion est la pensée libre, suspen- « dant le mouvement naturel qui la développe pour ainsi « dire en ligne droite, et se repliant sur elle-même dans « l'intérieur même de la pensée qu'elle aperçoit nettement, « parce qu'elle la considère distinctement, c'est-à-dire, « divisée en deux parties, savoir : la pensée en tant qu'elle « se replie sur elle-même et se contemple, et la pensée en « tant qu'elle est contemplée.

« La pensée qui contemple est le sujet de la réflexion ; « la pensée contemplée en est l'objet.

« Dans la réflexion, le sujet et l'objet sont distincts « l'un de l'autre, parce qu'ils sont opposés l'un à l'autre.

« Le sujet ne se distingue de l'objet qu'en se l'opposant,

« c'est-à-dire, qu'en s'affirmant et en se niant à la fois.

« Le sujet s'affirme, se pose lui-même, et dit *je* ou « *moi;* mais en même temps qu'il se pose, il s'oppose « l'objet, lequel, dans son opposition au sujet moi, est « appelé non-moi. Le sujet ne se pose donc qu'en s'oppo- « sant quelque chose, et il ne s'oppose quelque chose « qu'en se posant.

« Le moi se nie en affirmant le non-moi; il nie le non- « moi en s'affirmant lui-même, et c'est à cette négation « réciproque qu'est due la *lumière* qui éclaire l'acte ré- « fléchi. »

Ajoutons une réflexion à ce que dit M. Cousin. Comment deux idées peuvent-elles se choquer, s'opposer, se nier réciproquement; comment en un mot peuvent-elles s'atteindre et réagir l'une sur l'autre? Leur champ de bataille, c'est l'intelligence. Pour qu'elles se rencontrent dans mon intelligence, il faut que je les compare ou autrement que je les voie toutes deux à la fois, que j'en aie un sentiment simultané, c'est-à-dire, il faut qu'elles viennent se réunir dans un point indivisible, soit quant à l'espace, soit quant au temps. Par cette comparaison, et cette identité d'espace et de temps, ces deux idées, de séparées qu'elles étaient deviennent une; c'est cette unité absolue qui est la conscience ou la lumière.

De tout ceci, il reste conclu que le moi ne se réalise que par la conscience. Or, comme le moi est le fondement de la personnalité, il n'y a donc point de personnalité sans la conscience.

Transportons ces considérations en Dieu et cherchons à nous représenter la scène sublime qui s'accomplit dans l'éternité.

Dieu a conscience de lui : donc il s'affirme, ou, selon

l'expression citée, il se pose. Il ne peut se poser sans s'opposer quelque chose; or, comme il est tout, il ne peut que s'opposer à lui-même en se niant, * ou si l'on veut, en se considérant négativement : cette immense négation, c'est l'idée du non-être, car il est l'être. Le point indivisible où se manifestent l'une par l'autre cette affirmation et cette négation, c'est la conscience divine ou la lumière infinie : Dieu *a posé* le *moi divin*.

Où en sommes-nous? Ne serons-nous point saisi d'effroi si nous jetons les regards derrière nous? Nous sommes comme un voyageur qui verrait engloutir daus un abîme tout le pays qu'il vient de parcourir. Car enfin, qu'avons-nous dit? Il nous a semblé voir en Dieu, d'abord une énergie radicale que nous avons appelée *être* ou *substance*,

* Je demande pardon au lecteur de cette expression, qui prise dans un certain sens ferait de Dieu un athée ; mais il serait impossible d'exprimer ma pensée sans une longue périphrase dont le retour serait fastidieux. Dieu ne se nie pas réellement et pratiquement, mais hypothétiquement : il ne se nie pas, il se différencie. Se différencier, c'est concevoir par la pensée ce qu'on n'est pas. Penser ainsi le contraire de ce qu'on est, c'est nier implicitement ce qu'on est, c'est, dis-je, le nier, non dans sa croyance, dans sa volonté, ou dans son cœur, mais seulement dans l'expression et la forme de la pensée. Prononcer le mot néant, ou seulement le concevoir dans sa pensée, c'est en un sens nier Dieu, car c'est poser son contraire. Néanmoins le mot même de néant *non ens* contient et suppose l'idée de l'être ou de Dieu. Penser le mot néant, c'est donc toujours considérer Dieu, mais, si l'on peut parler ainsi, en sens inverse; comme calculer la quantité —I c'est calculer l'unité, mais avec un signe négatif. Dieu par l'idée du non être se considére toujours lui-même, mais négativement. Celui qui prononce, écrit ou pense la quantité —I, ne nie pas pour cela l'existence de l'unité, au contraire il la suppose; cependant il nie l'unité dans l'expression. Cela suffit je pense pour faire comprendre ce que je veux dire quand je dis que Dieu se nie.

et cette substance nous paraissait être le Père. Mais le Père est une personne; il n'y a point de personne avant la conscience : la substance n'est point le Père.

Il nous semblait voir ensuite se former en Dieu l'intelligence, la forme ou la distinction; et la distinction nous apparaissait comme le Fils éternel de l'être. Mais la distinction n'est point encore la conscience : la distinction n'est point le Fils.

De l'union du Père et du Fils nous avions cru voir jaillir une lumière, et nous avions appelé le Saint-Esprit *lumière*. Mais le Saint-Esprit n'est point seul la lumière; car c'est dans la lumière ou la conscience que gît toute personnalité, aussi bien celle du Père et du Fils que celle du Saint-Esprit.

Que faire donc? Ne perdons point courage : avançons toujours et d'un point plus élevé tout s'expliquera peut-être.

La personnalité n'est point avant la conscience. Elle n'est point après; car après la conscience il n'y a plus rien : la conscience est le couronnement de l'être. Il nous faut donc trouver les trois personnes dans la conscience divine.

La conscience divine est l'unité, ou le rapport entre l'idée de l'être par laquelle Dieu pose le moi, et l'idée du non-être par laquelle il pose le non-moi. Mais tout rapport ne renferme-t-il pas nécessairement une triple notion? Puis-je comparer deux objets sans avoir en même temps trois idées : celle double de chacun de ces deux objets pris à part, et celle unique de ces deux objets réunis?

Il me semble que la lumière commence à nous apparaître. Dieu a la personnalité parce qu'il a la conscience; mais la conscience se distingue par une triple notion : donc la personnalité doit être triple.

Le principe et la cause de toute distinction ne peut être

que dans la forme qui est, comme nous l'avons vu, la distinction même.

La forme de l'être intelligent, c'est la pensée. La pensée en Dieu a deux termes : l'idée de l'être et l'idée du non-être.

Mais deux termes forment trois combinaisons ; car ils peuvent se considérer seuls et se comparer ensemble. Posés seuls, ils forment deux termes; et, réunis, un troisième. La forme divine est donc triple, et c'est elle qui distingue la conscience ou la personnalité et la rend triple comme elle.

L'idée de l'être et l'idée du non-être ne seraient point proprement idées si elles étaient séparées l'une de l'autre. L'idée de l'être seule serait indistincte, confuse, obscure : elle ne serait point lumière. L'idée du non-être seule, privée de toute unité, serait un dédale inextricable et complètement inintelligible : elle ne serait point lumière. Mais lorsqu'elles s'unissent, l'une donne à l'autre l'unité qui lui manque, l'autre lui rend la distinction dont elle a besoin pour se manifester, et par cet échange, elles produisent une lumière dans laquelle elles sont toutes les deux lumières ou vraie idée. Ce n'est qu'en s'unissant ainsi que ces deux idées deviennent conscience, ou personne; c'est en constituant entr'elles un rapport qu'elles deviennent conscience mutuelle d'elles-mêmes et de ce rapport, par conséquent une triple personnalité.

Nous voyons que si tout être ne se manifeste à un autre que par sa forme, ce n'est aussi que par sa forme qu'il se manifeste à lui-même; mais quand il se manifeste à lui-même par une forme intelligente, il se constitue conscience, ou personne. Nous pouvons donc définir la personnalité d'un être : la pleine conscience que cet être a de sa forme.

Regardons derrière nous maintenant, et nous verrons que nous nous étions trompés, en un sens seulement, comme on se trompe le plus souvent en contemplant une vérité incomplète. Nous pensions que le Saint-Esprit était la lumière : le Saint-Esprit n'est pas seul la lumière, et cependant c'est à lui spécialement que se rapporte la lumière, puisqu'il est la conscience du rapport des deux idées par lequel se produit la lumière. Ainsi le fluide lumineux, l'ellipse et la couleur jaune, ne sont pas le symbole direct du Saint-Esprit, parce qu'ils ne peuvent exprimer la conscience elle-même; cependant ils en sont le symbole indirect, car ils expriment l'objet de la conscience qui est le rapport et l'union des deux idées.

Nous pensions que la distinction était le Fils; c'était une vérité incomplète : le Fils n'est pas la distinction elle-même, mais la conscience que Dieu a de lui-même comme être distinct, en voyant, par l'idée du non-être, ce qu'il n'est pas.

Le fluide électrique, la parabole et la couleur bleue sont donc aussi des symboles indirects du Fils; c'est-à-dire qu'ils expriment non la personnalité, mais l'objet dont la conscience est la personnalité.

Nous pensions enfin que le Père était l'être même et la vie; et le Père est la conscience que Dieu a de lui-même comme être par l'idée de l'être : le calorique, le cercle et la couleur rouge, sont donc aussi de vrais symboles du Père, mais comme les précédents, des symboles indirects.

Le Père est la conscience que Dieu a de lui-même par l'idée de l'être. Par l'idée de l'être Dieu s'affirme : le Père est donc la conscience positive.

Le Fils est la conscience que Dieu a de lui-même par

l'idée du non-être. Par l'idée du non-être, Dieu se nie : le Fils est donc la conscience négative.

Le Saint-Esprit est la conscience que Dieu a de lui-même par l'union des deux idées. Par cette union, Dieu établit en unité d'harmonie ces deux idées qui semblaient inconciliables par leur objet : le Saint-Esprit est la conscience harmonique.

En un mot, le Père est le positif, le Fils le négatif, le Saint-Esprit l'harmonie.

Nous voilà arrivés au but de nos vœux. Jusqu'ici nous avions fait de vains efforts pour ajouter une notion précise à celle que nous avions des trois personnes divines. Nous avions beau chercher des noms autres que ceux qui nous étaient donnés pour chacune, ces noms n'étaient point de vrais noms, puisqu'ils convenaient à toutes les trois. Le Fils et le Saint-Esprit étaient être et vie comme le Père; le Père et le Saint-Esprit étaient forme et intelligence comme le Fils; le Père et le Fils étaient conscience et lumière comme le Saint-Esprit. Mais voilà que nous avons trouvé trois noms distinctifs : car le Père seul est positif, le Fils seul est négatif, le Saint-Esprit seul harmonique; et en trouvant ces trois noms nous avons formulé la loi fondamentale et universelle de l'être :

Le positif et le négatif produisant l'harmonie.

Qu'on parcoure en effet le ciel et la terre, et qu'on me dise si l'on voit partout autre chose que cette grande loi : la réalisation et la beauté par l'union du positif et du négatif, et partout, le positif symbolisant le Père, le négatif le Fils, et l'harmonie le Saint-Esprit?

Et d'abord, en Dieu même, nous voyons le type éternel de cette loi. Le Père engendre son Fils par un mouvement direct ou positif. En s'épanouissant à l'infini dans l'idée de

l'être, le Fils revient vers son père par un mouvement réflexe ou négatif, annulant toute cette expansion par la négation infinie renfermée dans l'idée du non-être; et ce double mouvement de l'être produit l'harmonie. Cette vaste respiration de l'infini produit le souffle divin : *Spiritum sanctum.*

Descendons dans la création. Deux forces régissent les mondes : une force positive, c'est celle qui les lance dans l'espace; une force négative, c'est l'attraction qui tend à tout ramener à l'inertie. L'union de ces deux forces réalise l'harmonie du monde, et fait décrire aux astres la courbe symbolique de l'esprit d'amour. Tout serait invisible sans le mélange de la lumière et de l'ombre. L'idée de l'être ou la forme du père, c'est cette lumière directe et infinie que nul ne peut fixer ni voir : lumière invisible et inintelligible qui, comme le soleil, éblouit sans laisser saisir la forme. L'idée du non-être, c'est l'ombre, qui, seule, est invisible aussi. Mais l'Esprit saint, c'est l'union de l'idée positive et négative; c'est la lumière réflexe qui réalise et manifeste toutes les richesses de l'être, de même que dans la nature, c'est la lumière et l'ombre qui réalisent et manifestent toutes les beautés de la matière.

Le bruit absolu, non plus que le silence, ne s'entendent pas; mais leur mélange produit l'harmonie des sons. Le mouvement absolu serait insaisissable, il n'y a rien à voir dans le repos; mais leur combinaison produit toutes les grâces du mouvement. Le chaud et le froid, portés à l'extrême, ne se sentent plus; mais leur union produit le bien-être. La force matérielle absolue briserait tout, la faiblesse ou sensibilité ne peut rien seule; mais la perfection consiste dans leur juste proportion qui produit l'adresse. La vie physique de l'homme commence par le cœur qui produit une

première circulation, une circulation directe, celle du sang artériel; mais celle-ci ne suffirait point à la vie, il faut une circulation réflexe, c'est celle du sang veineux : leur action combinée produit la vie complète; et, chose singulière, le sang dont le mouvement est direct, est rouge, couleur du Père, le sang dont le mouvement est réflexe se rapproche du bleu, couleur du Fils.

Dans le monde intellectuel, la foi est le principe positif, la science le principe négatif : leur union seule peut réaliser la lumière complète de la pensée, ou la lumière visible à la conscience.

Cependant, il faut remarquer ici une grande différence entre l'ordre spirituel et l'ordre matériel. Dans l'ordre spirituel, les principes de noms opposés se développent sans se nuire, se pénètrent sans se détruire : tout en eux est simultané et harmonique. Dans la matière, au contraire, l'un ne peut s'avancer sans que l'autre ne recule, l'un se dévolopper sans que l'autre ne diminue; de sorte que leur harmonie n'est qu'un double sacrifice, ou une double négation. Ainsi, dans Dieu, ce n'est point le Père qui commence, le Fils qui continue, et le Saint-Esprit qui termine; mais l'idée de l'être et celle du non-être sont toutes deux éternelles, simultanées, infinies. De même, la foi et la science ne doivent pas se détruire l'une l'autre, mais grandir ensemble en s'embrassant. Dans la matière il faut ou que les deux termes se détruisent jusqu'à un certain degré, comme le chaud et le froid, le bruit et le silence; ou bien qu'ils agissent l'un après l'autre, comme dans le mouvement alternatif des poumons. Ce mouvement de va et vient est le grand réalisateur de l'industrie; il n'est point de métier dont il ne soit le fondement : c'est l'esprit de la force. La poudre, comme force, n'a pu jusqu'à présent

que détruire, parce qu'on n'a su lui donner qu'un mouvement direct ; mais la vapeur ayant été élevée , jusqu'au mouvement alternatif ou réflexe, réalise toutes les merveilles de l'industrie. Je m'arrête dans un développement qui pourrait à lui seul remplir des milliers de volumes.

Ainsi donc, le caractère du Père est le positif, et comme tel il se montre essentiellement principe universel ; car il n'est rien dans quelque ordre que ce soit, qui n'ait le positif pour premier principe. Le négatif est le caractère du Fils ; et comme tel il se présente essentiellement comme forme ou distinction, la forme ou la distinction étant fondamentalement négative. Le caractère du Saint-Esprit est l'harmonie. L'harmonie n'est rien de préexistant, elle résulte de tout le reste : le Saint-Esprit se présente donc essentiellement comme résultat, comme dernier complément. Ainsi, d'un côté, il est difficile de bien parler du Père, parce que quelque parole qu'on emploie, quelque effort qu'on fasse pour reculer sa pensée jusqu'à l'origine de l'Etre, on a toujours derrière soi ce premier principe de tous les principes, insaisissable au fond de lui-même, et qui se dérobe éternellement à la poursuite de la pensée : c'est le sentiment de cette grande vérité qui a inspiré à saint Denis l'aréopagite son admirable livre des *noms divins*, qui n'est qu'un hymne sublime à ce principe premier et ineffable. D'un autre côté, il est difficile de parler avec exactitude de l'Esprit saint ; car, de quelques paroles qu'on se serve et quelque forme qu'on donne à sa pensée, on voit toujours cette divine lumière plus loin, dépassant toutes paroles, complément des compléments, au-delà duquel il n'y a plus rien. Ainsi, il est peu exact de dire que l'Esprit saint unit le Père au Fils : le Saint-Esprit n'unit pas ; il est lui-même cette union, ou mieux encore le résultat de cette

union. C'est encore improprement qu'on l'appelle amour; ou du moins il n'est pas l'amour dans le sens que les hommes donnent ordinairement à ce mot : il est plutôt le résultat de l'amour du Père et du Fils. En effet, l'amour se présente presque toujours à nous avec deux caractères qui ne sont ni l'un ni l'autre celui de l'Esprit saint : ou nous le concevons se donnant, c'est l'amour du Père; où nous le concevons désirant posséder son objet, c'est l'amour négatif, c'est l'amour du Fils. L'amour du Père est une plénitude qui déborde à l'infini; l'amour du Fils, comme un abîme sans fond, attire et absorbe cette plénitude, selon l'expression du psalmiste : *abyssus abyssum invocat*, un abîme appelle un abîme. Les caractères de ces deux amours se retrouvent sur la terre dans l'amour de l'homme et de la femme : l'homme cherche une vie qu'il puisse remplir, la femme une vie qui remplisse la sienne; le propre de l'amour de l'homme et son triomphe, c'est de renverser les barrières, le propre de l'amour de la femme et son triomphe, c'est d'attirer et d'enchaîner comme dans un piège; la jalousie de l'homme consiste plutôt à ne pas vouloir qu'un autre aime, celle de la femme, plutôt à ne pas vouloir qu'une autre soit aimée. Tout cela n'est pas encore l'Esprit saint. S'il est l'amour, il en est, comme nous l'avons vu ailleurs la dernière forme, le dernier complément; et son vrai nom serait plutôt paix, béatitude, ou mieux encore harmonie. Dans la Trinité, le Père engendre; le Fils produit. Le Saint-Esprit n'agit pas *, car après lui il n'y a plus rien à faire; il est lui-même la fin, le terme, la perfection. Son œuvre, c'est de se montrer; dès qu'il

* Je parle des actes éternels et intérieurs qui constituent la nature divine, et non des actes extérieurs.

apparaît il y a perfection, lumière, beauté, bonheur : il est la consommation de toutes choses.

Le Père est donc le type, la raison fondamentale et le modèle de tout ce qui est positif; le Fils, de tout ce qui est négatif ; le Saint-Esprit, de tout ce qui est harmonie. Voilà pourquoi il y a des êtres grands et des êtres petits; voilà pourquoi il y a des forts et des faibles, des courageux et des doux, des audacieux et des timides. S'il n'y avait qu'une forme dans l'être, il n'y aurait qu'un type dans la création. Mais parce que dans l'être il y a le positif et le négatif, il faut encore que les caractères du négatif soient représentés, et ces choses négatives ont, comme les autres, droit à notre respect, car elles ont elles-mêmes leur type en Dieu. Aussi le Verbe descendu sur la terre, a pris hautement leur défense : il est venu chercher les humbles, bénir les enfants, donner son royaume aux ignorants ; et afin de les venger de l'injuste mépris des hommes, il a glorifié et divinisé dans sa personne la pauvreté et le sacrifice. Tout ce qui est grâce, beauté, perfection et bonheur, découle de l'Esprit saint, parce que tout cela est harmonie. Mais l'harmonie suppose le positif et le négatif, car l'harmonie est impossible avec un seul terme ; elle naît à la fois de l'un et de l'autre; elle a le positif pour père et le négatif pour mère : sous ce rapport, l'enfant, fruit de l'amour, l'enfant, ni masculin ni feminin, dont la voix d'ange a la grâce de celle de la femme et la force de celle de l'homme, serait un symbole de l'Esprit saint. Chose singulière ! une ancienne tradition nous représente Adam, l'homme type, rouge, comme l'indique son nom même, et Eve noire, couleur négative. Salomon, dans son cantique des cantiques, semble consacrer cette tradition et la revêtir de l'autorité de l'inspiration, car l'épouse qu'il dépeint nous dit elle-même qu'elle est noire

et belle, *nigra sum sed formosa, filiæ Jerusalem;* mais quand on lui demande la description de son bien-aimé, elle lui donne les deux couleurs qui représentent le principe positif : mon bien-aimé dit-elle est blanc et rouge, *dilectus meus candidus et rubicundus.* L'enfant, fruit de l'amour, est ordinairement blond : c'est le jaune couleur de l'Esprit saint.

Il est curieux de voir les traces de ces grandes vérités dans les vieilles traditions. On en verra, je pense, avec plaisir une que Platon semble avoir puisée dans les sanctuaires où elles se conservaient secrètes depuis l'origine des temps.

« A la naissance de Vénus, dit-il dans le banquet, il y eut « chez les dieux un grand festin où se trouvait entre autres « le dieu de l'abondance. Après le repas, la pauvreté s'en « vint mendier quelques restes et se tint auprès de la porte. « En ce moment le dieu de l'abondance enivré de nectar, « sortit de la salle et entra dans le jardin de Jupiter où le « sommeil ne tarda pas à venir fermer ses yeux appesan- « tis. Alors la pauvreté poussée par son état de pénurie, « imagina d'avoir un enfant du dieu de l'abondance, et de- « vint mère de l'amour.

Il était impossible de mettre mieux en apologue ce que nous avons dit du principe négatif et du principe positif, de leur union et du résultat de cette union, qui est l'Esprit saint ou l'Amour divin.

Nous avons éclairé un côté du problème : il nous reste l'autre à résoudre. Nous avons vu comment Dieu est trois ; mais comment est-il un ? Sa personnalité est triple ; comment cette triple personnalité vient-elle se résumer dans un *moi* unique ? Quelle différence y a-t-il entre le *moi* et la personnalité ? Toutes ces questions se résument en celle-ci :

Qu'est-ce que l'unité d'un être? Cette question est complexe; car nous avons vu que le mot unité pouvait s'entendre en trois sens : il y a l'unite radicale, l'unité distinction qu'on pourrait appeler *altérité* *, et l'unité harmonique qu'on pourrait aussi nommer identité.

L'unité radicale, c'est la simplicité substantielle ou l'indivisibilité : ce n'est point celle-là que nous avons à établir, mais notre but est de montrer comment les trois personnes ne font qu'un seul Dieu; en même temps, qu'il ne peut y avoir qu'un Dieu; c'est-à-dire qu'il nous faut établir l'*identité* et l'*altérité* divine.

Aurons-nous résolu la question d'identité sans réplique quand nous aurons dit que les trois personnes n'ont qu'une seule et même substance? Je ne le crois pas. L'identité divine ne peut avoir d'autre fondement que l'unité du *moi* divin. Mais d'abord le moi divin est-il *un*? On pourrait le contester et dire que chaque personne a son *moi*, selon cette parole de Jésus-Christ : *Ego et pater*, moi et mon père. Mais si le droit incontestable de chaque personne est de dire moi, il n'en est point des personnes divines comme des personnes humaines dont chacune est non-moi par rapport aux autres. Chaque personne de la Trinité participe au *moi* divin et peut se l'attribuer en disant *je* ou *moi,* mais le *moi* des deux autres est le même fondamentalement. C'est ce que Jésus-Christ semble indiquer dans la parole citée; car après avoir dit : *ego et pater, moi et mon père,* il ajoute : *unum sumus,* nous ne sommes qu'un. Personne du reste ne contestera que Dieu ne se soit souvent résumé tout entier en un seul moi : l'Ancien-Testament est plein de faits qui l'attestent. Je ne rappellerai que le plus célèbre. C'est

* Altérité du latin, *alter*, autre. Alterité : ce par quoi et en quoi on est autre ou distinct,

la définition que Dieu donne de lui tout entier à Moïse : *Ego sum qui sum*, je suis celui qui suis. Il reste donc démontré par le fait, que si chacune des trois personnes a le *moi*, le *moi* des trois peut se résumer en un seul *moi*, tandis que la personnalité est exclusive et absolument incommunicable, que le *moi* de chacune n'est point non-moi par rapport à une autre, et qu'il est vrai de dire, au moins en un sens, que le *moi* divin est unique. En effet, si une personne était non-moi par rapport à une autre personne, il est évident, ou qu'il y aurait plusieurs dieux, ou qu'une des personnes ainsi opposées ne serait pas Dieu. Mais il n'y a point de *moi* avant la conscience, troisième terme de l'être : l'unité du moi, et de Dieu par conséquent, ne peut donc résulter de l'unité de la substance qui est le premier terme. C'est encore à cette même conscience où nous avons trouvé la Trinité que nous sommes réduits pour trouver l'unité : nous ne la chercherons pas longtemps, car dès qu'on y porte l'attention elle apparaît avec évidence.

En effet, Dieu en voyant le rapport de l'idée de l'être à celle du non être voit trois choses; mais la vue par laquelle il voit n'est-elle pas un acte unique et indivisible? Les trois points de vue positif, négatif et harmonique, sont solidaires les uns des autres; ils ne subsistent que les uns par les autres; entièrement inséparables, ils aboutissent à un même centre qui les renferme dans une unité absolue. Ma conscience n'est point une avec celle d'un autre homme, parce que ses sensations et ses idées ne viennent point se rendre au même centre que les miennes : alors nous sommes en même temps deux personnes et deux *moi*. Mais en Dieu l'idée de l'Etre et l'idée du non-être n'ont point un centre différent; c'est précisément parce qu'elles viennent se réunir en un point indivisible qu'elles sont

lumière; c'est ce point indivisible qui est lui-même l'harmonie, et en qui elles sont une même lumière et un même *moi*.

Nous avons donc trouvé la notion fondamentale de l'unité divine. Dieu est trois, parce que sa conscience a un triple objet; il est un, parce que cette conscience est indivisible et absolument une dans son acte. Dieu est cet acte simple lui-même; il est, comme dit saint Thomas, un acte très pur, *actus purissimus*.

Nous voyons la différence précise qui est entre le moi et la personnalité : le moi c'est la conscience considérée dans son acte; la personnalité, c'est la conscience considérée dans son objet.

Il ne peut y avoir qu'un Dieu : ce qui précède le démontre rigoureusement. Dieu n'est Dieu que parce qu'il est conscience et conscience infinie; car sans conscience il serait imparfait, il n'aurait pas même le *moi*. Un autre être ne pourrait donc être Dieu qu'en ayant aussi une conscience infinie; mais peut-il y avoir deux consciences infinies? deux consciences qui voient tout ne voient-elles pas la même chose? Pour être infinies il faut qu'elles soient éternelles : elles ne peuvent donc se distinguer par l'antériorité. Elles sont le même acte, elles sont la même conscience, elles retombent dans le même moi : donc, quelque supposition qu'on fasse il n'y a, et ne peut avoir, qu'une conscience infinie. Tout au contraire, deux consciences finies peuvent avoir un objet différent et se distinguer par là : il peut donc y avoir plusieurs consciences finies. Toutefois, même dans le domaine du fini, il ne peut y avoir deux consciences semblables de tout point. Deux hommes qui auraient une conscience tout-à-fait semblables seraient deux hommes qui auraient conscience d'être nés de la même mère, en même temps dans le même espace, et dans les mêmes cir-

constances ; d'avoir exécuté les mêmes mouvements et eu les mêmes pensées, toujours dans le même temps et le même espace. Il est évident que ces deux hommes sont le même homme. Ainsi, deux consciences semblables sont la même conscience. Or, comme il ne peut y avoir deux consciences infinies différentes l'une de l'autre, il ne peut donc y avoir, il n'y a donc qu'un Dieu.

Avant de terminer, il nous reste un doute à résoudre. M. Cousin nous a dit : « La détermination qui accompagne et caractérise la réflexion est une détermination précédée ou « mêlée de négation. » Que dirons-nous ? Est-ce l'idée positive ou l'idée négative qui est la première dans l'homme, et en est-il de même dans Dieu que dans l'homme ?

Relativement à Dieu, la foi tranche la question. Elle nous dit que le Père est le principe des deux autres personnes. Or, le Père c'est la conscience positive ou l'idée de l'être à l'état de conscience : donc en Dieu l'idée de l'être est logiquement la première. Mais entre Dieu et l'homme il y a ici une grande différence. Dieu est, avant d'être distinct. En lui, le moi est avant le non-moi ; c'est en prenant conscience de lui qu'il pose le non-moi qui n'était pas : il le pose d'abord abstraitement dans sa pensée, et ensuite le réalise hors de lui par la création, lui donnant une existence individuelle. En Dieu donc l'idée de l'être est le principe et le fondement ; et, en tant que conscience, elle est la première personne ou le Père. Pour l'homme, au contraire, le non-moi existe avant le moi. Dans le non-moi de l'homme se trouve renfermé l'infini ; et au moment où sa conscience apparaît, l'infini est déjà de toute éternité : Ce n'est donc pas lui qui pose le non-moi, comme le prétendent certains Allemands ; il le trouve tout posé ; l'homme lui-même n'est qu'une partie du non-moi divin, il est l'œuvre de la distinc-

tion. Il suit de là qu'en l'homme c'est l'idée du non-être, du moins en partie, qui est le moi, et l'idée de l'être qui est le non-moi.

Mais au moment où l'on cherche laquelle de ces deux idées est la première dans l'homme, on se demande si l'homme a bien réellement l'idée de l'être qui n'est autre chose que l'idée de l'infini? Les philosophes ne sont point d'accord à ce sujet. Et en effet, d'un côté l'homme sent que lorsqu'il veut contempler en face cette idée de l'infini qu'il lui semblait apercevoir, elle lui échappe aussitôt, et, selon l'expression de Pascal, fuit devant lui d'une fuite éternelle. Cette idée, la plus positive de toutes, nous ne la possédons que par une expression négative: *infini*, c'est-à-dire *non fini*; nous faisons de vains efforts pour l'embrasser, elle glisse dans nos bras comme une ombre; et cependant dès que nous cessons de la poursuivre, il semble qu'elle est là, à côté de nous, comme un ami, comme un ange gardien qui nous accompagne, comme une lumière qui éclaire toute notre vie. D'un autre côté, il est évident que nous l'avons, et que cette idée n'est point simplement en nous l'idée de l'indéfini; car d'abord nous avons deux mots spéciaux pour exprimer l'un et l'autre, l'infini et l'indéfini, et nous distinguons fort bien le sens de ces deux mots. D'ailleurs l'idée même du fini est impossible sans celle de l'infini; car lorsque j'affirme qu'une chose est finie, comment puis-je affirmer qu'elle est différente de l'infini, si je n'ai pas une idée exacte de l'infini. Comme le remarque Platon, ce n'est que par la comparaison avec l'idée absolue du beau ou du juste que je puis juger si une chose est belle ou juste. Il reste donc, d'un côté, que nous ne possédons pas l'idée de l'infini; de l'autre que nous l'avons réellement; car, si nous ne l'avions pas, nous n'aurions pas non plus celle du fini.

Il faut conclure de là qu'il y a deux manières d'avoir une idée, réelles toutes les deux, quoiqu'une de ces manières soit plus parfaite que l'autre. Et, en effet, une idée peut être réelle, quoique confuse; mais elle est plus parfaite quand elle est distincte. Une idée est confuse quand nous n'en pouvons atteindre les limites par notre conscience; elle est claire et distincte quand nous saisissons nettement ses limites. En nous, l'idée du fini est distincte, l'idée de l'infini est confuse.

Néanmoins, notre conscience, comme celle de Dieu, a pour éléments l'idée de l'être et celle du non-être; mais il faut remarquer deux choses. Premièrement, on peut constituer deux sortes de rapports entre deux quantités, l'un parfait, l'autre imparfait quoique réel : L'un est le rapport d'équation, l'autre de simple comparaison. On les emploie tous les deux en mathématiques. L'un est le rapport exact, lorsqu'on arrive à déterminer une quantité inconnue avec précision, et lorsqu'on dit, par exemple : l'inconnue égale 3 multiplié 3 fois par lui-même, $x = 3^3$; l'autre est un rapport indéterminé, lorsque l'on dit : l'inconnue est plus grande que 3, $x > 3$. La conscience divine est une équation entre l'idée de l'être et celle du non-être; la nôtre n'est qu'une comparaison.

Il faut remarquer en second lieu qu'aucune conscience n'est possible sans un élément infini. La conscience, en effet, qu'elle soit équation ou comparaison, est une harmonie qui va jusqu'à l'unité et l'identité; car, comme nous l'avons vu, toute comparaison suppose la réduction simultanée des notions comparées en un point indivisible. Ce point indivisible, théâtre nécessaire de la conscience, ne peut se trouver dans le fini qui est essentiellement divisible. Deux objets finis, sujets à la fois au temps et au lieu, sont

frappés d'une irrémédiable distinction que rien ne peut détruire. Ces deux objets pourront bien être ramenés à l'unité, en dehors d'eux-mêmes, dans la pensée humaine ou divine qui les considère; mais cette unité ne peut se réaliser en eux. Or, la conscience réalise l'unité en soi-même; elle est elle-même le théâtre de la comparaison : donc elle a un élément indivisible, et conséquemment infini, au moins en un sens.

Il serait beau, si c'était le lieu, de proclamer et de développer ce grand et fécond principe : *Toute unité a sa source et son moyen dans l'infini;* il serait beau de faire voir toutes les créatures entrant en rapport par la vie universelle; il serait beau de montrer la société des intelligences, non-seulement des hommes à Dieu, mais encore des hommes entre eux, ne pouvant se réaliser que par cette idée de l'être que les uns ont appelée sens commun, les autres vérités primitives, les autres évidence, les autres raison impersonnelle, et qui n'est en réalité que le médiateur universel, le verbe qui éclaire tout homme venant dans ce monde! Comme on verrait s'évanouir toutes les prétentions de ces hommes qui se disent les apôtres de l'unité, et qui veulent la trouver dans le fini où elle n'est pas, tandis que toute unité a sa source et son moyen dans l'infini!

Ainsi, notre conscience peut être composée, et l'est en effet, de deux éléments; l'un fini, l'autre infini : l'un, c'est l'idée du non-être qui est finie en nous; l'autre, l'idée de l'être, qui étant une idée absolue et indivisible, ne peut être autrement qu'infinie. Et si on demande laquelle de ces deux idées est en nous la première et le principe de l'autre, nous dirons, qu'à proprement parler, une seule de ces idées est en nous, et que pour l'autre, il est plus vrai de dire que nous sommes en elle, car elle nous dépasse infiniment,

et nous ne pouvons l'embrasser dans notre conscience. Cette idée de l'être, comme disent Fénélon et Cousin, n'est pas nous; et, cependant, sans elle notre intelligence ne pourrait subsister : elle est un élément indispensable du moi humain qui ne peut la contenir. Elle est certainement antérieure à tout dans l'homme, puisqu'elle est antérieure à l'homme lui-même, et qu'elle est l'origine créatrice de son moi; mais cette origine n'est point lui, il ne peut la posséder à l'état d'idée parfaite ou distincte, et l'idée du non-être divisible et finie reste sa seule possession parfaite, car cette idée, élevée à l'état de conscience par le contact de l'idée de l'être, c'est lui : le *moi* humain.

Ici se découvre à nous toute la distance qu'il y a entre la pensée de Dieu et la nôtre. Dieu est l'être par lui-même : il commence par l'idée de l'être, c'est-à-dire qu'il commence par l'unité indivisible et infinie; et, lorsque dans cette idée il conçoit et enfante l'idée du non-être, cette idée du non-être malgré sa multiplicité reste une et infinie, comme lorsque nous avons étudié le nombre abstrait, nous avons vu le nombre se développer tout entier dans l'unité, sans pouvoir sortir, ni de l'unité, ni de l'infini. Dieu est une synthèse sublime qui, partant de l'unité infinie, reste une et infinie dans sa course majestueuse et éternelle. L'homme, au contraire, naît d'une négation. Il ne possède dans son moi qu'une idée négative et finie; il ne fait qu'entrevoir l'infini : son point de départ est donc le fini, et par là il est à jamais incapable d'arriver à l'infini proprement dit. Comme le nombre concret, il a beau multiplier et entasser son unité finie, il ne peut réaliser qu'un nombre fini. L'homme est une analyse qui se rapproche indéfiniment de l'unité sans jamais pouvoir l'atteindre.

Qu'on me permette de citer ici une page de philosophie, bien belle pour qui sait la comprendre.

Du plus haut degré de la perfection spirituelle.

« Le plus haut degré de la perfection spirituelle est dans la généralisation des idées : tel est le caractère qui élève l'âme humaine au-dessus de l'âme des brutes.

« Généraliser des idées, c'est abstraire d'un sujet ce qu'il a de commun avec d'autres.

« Ainsi plus un génie a de profondeur, plus il décompose un sujet.

« Le nombre de ces décompositions peut servir de principe à la graduation de l'échelle des intelligences.

« L'intelligence pour qui la décomposition se réduit à l'unité, est l'intelligence créatrice *.

Ainsi Dieu part de l'unité, et son intelligence, ou son idée du non-être, est une, aussi : c'est pourquoi elle est infinie ou créatrice. Elle est en même temps une et divisible, quoique ces deux termes semblent se contredire ; mais ce n'est point dans les mêmes conditions. Elle est une en Dieu ; elle reste une tant qu'elle reste en lui dans le sein lumineux de la divine conscience : ce n'est qu'en la séparant de lui, qu'il peut réaliser sa divisibilité. C'est ce qu'il fait dans la création. Il fallait donc ces deux conditions pour l'intelligence créatrice : unité et divisibilité. *L'intelligence pour qui la décomposition se réduit à l'unité est l'intelligence créatrice.*

Nous, au contraire, nous partons de la division et l'u-

* Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet.— Charles Bonnet.

nité infinie est inaccessible à nos efforts. Dieu voit tout dans l'unité ; il voit tout, même le fini, d'une manière infinie. Nous, nous voyons tout, même l'infini, d'une manière finie. Il est le Créateur ; nous sommes la créature.

O pensée divine, sublime unité, majesté infinie ! comme mon intelligence se trouve petite devant toi ; comme ta grandeur m'anéantit ! Que sont les fils maigres et épars de mon raisonnement, en présence de ta puissante unité de vue, qui embrasse tout d'un seul regard, et dans chaque partie voit tout l'ensemble? En te contemplant, ma pensée s'efface de son propre regard, elle ne peut, quoi qu'elle fasse, se retrouver elle-même, perdue qu'elle est dans le néant. Et cependant, Unité divine, plus ta grandeur m'écrase, plus elle me réjouit ; plus elle m'anéantit, plus elle me dilate ; parce que tu es toi-même la lumière, la beauté, la béatitude dans sa source, et qu'en toi et en toi seule, j'ai l'éternelle assurance que le bonheur existe infiniment, assurance qui seule peut combler le vœu qui est au fond de toute conscience. Et cette bienheureuse unité est la lumière de ma propre pensée, la vie de ma vie, l'inébranlable appui de tout mon être ; j'y suis rattaché par le fond insondable de moi-même, par le mystère de mon origine ; elle est tout ce qu'il y a de beau en moi : la joie passée, la plénitude présente, l'espérance sans fin de mon cœur. Aussi, comme mon âme s'est éclairée en te contemplant !

Peut-il être sur la terre une volupté plus profonde que celle qui a pénétré jusqu'à moi, lorsque quelques-uns de tes rayons ont percé le voile épais qui nous sépare? Oh ! si une goutte de cette lumière fait ainsi tressaillir mon âme de bonheur, quels torrents de voluptés doivent t'inonder, conscience divine, toi qui t'embrasses toi-même tout entière ! O unité triple, Trinité une, quand pourrai-je péné-

trer encore plus avant dans ton sein? Quand pourrai-je fuir tous ces objets finis qui divisent ma pensée, pour ne plus contempler que toi? Quand tombera ce voile de chair qui me cache ta splendeur dont je brûle de m'enivrer, qui enchaîne mon âme impatiente et l'empêche de s'élancer, haletante de joie, et de commencer la course sans fin et sans repos du Ciel vers l'infinie unité!

NOTA. — Au chapitre XIII je n'ai point assez spécifié la différence qu'il y a entre l'éternité de Dieu et la mémoire de l'homme. Dans l'un et l'autre elle est un terme résultant de la vie et de l'idée du non-être. Or, en Dieu, l'idée du non-être étant par son harmonie ou son équation avec l'idée de l'être, une indivisée, infinie comme elle, l'éternité a les mêmes propriétés que si elle était produite par l'idée même de l'être, c'est à dire qu'elle est une, indivisible, infinie, immuable : elle est comme l'unité abstraite qui ne saurait changer. Dans l'homme, au contraire, la mémoire est produite par une idée du non-être finie et raisonnable. Par conséquent, l'unité qu'elle puise dans l'indivisibilité de la vie change d'aspect à mesure qu'elle se transforme elle-même. Notre identité est donc variable comme l'unité concrète. Elle ne perd rien de ce qui précède : en cela seulement elle est permanente; mais elle est progressive : en cela elle diffère infiniment de l'éternité divine, attribut absolument incommunicable et dont l'immuable profondeur ne peut être sondée que par Dieu-même.

CHAPITRE IX.

DE LA SUBSTANCE ET DE LA PERSONNALITÉ DE L'HOMME.

Si l'exposition du chapitre précédent est vraie, elle doit rendre compte de la nature psycologique de l'homme et l'on a droit d'en exiger de ma part l'application : Je dois donc parler de la substance et de la personnalité dans l'homme.

Ce qui rend cette question embarrassante à traiter, c'est qu'elle est, de nos jours, l'objet d'une controverse violente entre les théologiens et les philosophes ; et il est difficile, en pareille occurrence, d'essayer une solution qui ramène la paix, sans s'attirer les hostilités de l'un des deux partis, et quelquefois de tous les deux ensemble.

Toutefois, j'ai lieu de croire que cette controverse, comme il arrive le plus souvent, repose sur un mal entendu, et n'est au fond qu'une dispute de mots : j'espère le faire comprendre aux esprits impartiaux. Mais il est à remarquer que les disputes de mots sont toujours les plus acharnées et les plus interminables : et cela doit être ainsi. Quand on s'entend parfaitement sur le sens des mots, il est rare que la discussion n'amène pas la lumière. Mais quand les deux partis entendent le même mot en deux sens différents, ils sont intraitables, parce qu'ils ont chacun la conscience d'avoir raison à leur point de vue; et plus leur conviction est arrêtée, plus l'adversaire leur paraît de mauvaise foi.

Je réclame donc du lecteur la plus grande impartialité dans l'examen de cette question.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu en Dieu quatre termes.

D'abord se présente la vie, ou l'être radical, à laquelle nous avons exclusivement donné le nom de substance. La perception que cette vie a d'elle-même nous montre deux autres termes, qui sont l'idée de l'être et l'idée du non-être, l'idée positive et l'idée négative.

Enfin l'union, le rapport de ces deux idées, produit la lumière, l'harmonie, la conscience, laquelle, se montrant nécessairement sous un triple aspect, en tant que rapport de deux infinis, constitue une triple personnalité infinie.

Il s'agit maintenant de savoir de quelle manière ces quatre termes se trouveront reflétés dans l'homme image de Dieu, et à quel degré ils sont participables dans la créature.

L'idée du non-être, comme nous l'avons vu, conserve en Dieu deux caractères qui semblent, au premier abord,

incompatibles, mais qui subsistent néanmoins : elle est divisible à cause du terme où elle aboutit, qui est le non-être; elle est néanmoins indivisée, une et infinie, à cause de sa source et de son point de départ qui est l'idée de l'être, et dumode d'action de la pensée divine qui voit infiniment, même le fini, et contemple indivisiblement chaque point dans le tout et le tout dans chaque point, parce qu'il voit tout dans le rapport à son être infini. L'idée du non-être reste donc une et indivisible tant qu'elle reste dans la nature divine; mais Dieu la séparant de lui par une abstraction, peut réaliser cette divisibilité qui auparavant n'était que possible : alors, il peut distribuer à toutes ses créatures les richesses indéfinies de sa variété. Dieu peut donc donner, partie par partie, l'idée du non-être qui est en lui. L'expérience nous démontre qu'il l'a fait ainsi. Car nous avons tous la distinction, ou l'idée de la variété; nous l'avons tous à un degré différent; elle est, en nous, finie, divisible, mobile, progressive : elle est la mesure de notre grandeur personnelle.

Dieu peut-il rendre la créature participante de l'idée de l'être? Il se présente, là, bien des difficultés à résoudre. L'idée de l'être est absolument indivisible : elle est en même temps l'idée de l'unité et l'unité de l'idée. Or, ce qui est essentiellement indivisible et un, est nécessairement infini : point d'unité sans infini. Si donc l'idée de l'être est indivisible, Dieu ne peut pas la partager entre ses créatures, comme il le fait de l'idée du non-être; il faut qu'il donne tout ou rien, indivisiblement. Si l'idée de l'être est infinie, comme on ne peut supposer deux infinis dans le même sens, il suit de là qu'il ne peut y avoir deux idées de l'être; que si l'idée de l'être est en d'autres qu'en Dieu, elle n'y est point autre qu'en Dieu : elle est Dieu même. Nous

avons cependant cette idée de l'infini et de l'être, ou pour parler plus exactement, nous y participons : et ceux qui voudraient le contester, prouveraient contre eux-mêmes ; car comment pourrait-on discuter sur une idée qu'on n'a pas ? Il en est d'eux comme des athées qui prouvent l'existence de Dieu, même en disant que Dieu n'est pas. Il reste donc que l'idée de l'être c'est Dieu en nous. Telle est l'inévitable conclusion à laquelle est arrivé Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*, et qui est demeurée sans contestation jusqu'à présent. Voici ses paroles :

« Je ne puis comprendre qu'un infini réel hors de moi « ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image res- « semblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de « l'infini me soit venue d'ailleurs ; et je suis même bien « étonné qu'elle ait pu y entrer. Voilà le prodige que je « porte toujours au dedans de moi. Je suis un prodige moi- « même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être em- « prunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'im- « muable que je conçois. Par là, je ne puis me comprendre « moi-même ; j'embrasse tout et ne suis rien ; je suis un « rien qui connaît l'infini. Les paroles me manquent pour « m'admirer et me mépriser tout ensemble. »

Voici la solution que Fénelon donne à ces difficultés dans le chapitre 60, qui a pour titre : *La raison supérieure qui réside dans l'homme est Dieu même.*

« On ne peut point dire que l'homme se donne à lui- « même les pensées qu'il n'avait pas. On peut encore moins « dire qu'il les reçoive des autres hommes, puisqu'il est « certain qu'il n'admet et ne peut rien admettre du dehors « sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consul- « tant au dedans de soi les principes de la raison, pour « voir si ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école

« intérieure où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni se donner « ni attendre des autres hommes, qui vivent d'emprunt « comme lui. Voilà donc deux raisons que je trouve en « moi. L'une est moi-même : l'autre est au-dessus de moi. « Celle qui est moi est très imparfaite, prévenue, précipitée, « sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et « bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. « L'autre est commune à tous les hommes, supérieure à « eux. Elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours « prête à se communiquer en tous lieux et à redresser tous « les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais « ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux « qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite qui est « si près de moi, et si différente de moi? Où est-elle? « Il faut qu'elle soit quelque chose de réel : car le néant « ne peut être imparfait, ni perfectionner les natures im- « parfaites. Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle « pas le Dieu que je cherche? »

Cette idée de l'être ou de l'infini, cette raison supérieure que nous sentons en même temps en nous et au-dessus de nous, a été le sujet des controverses de tous les philosophes qui ont abordé le problème de la vérité ou de la certitude. Ils se sont fait une guerre, illusoire malgré sa vivacité : car tous combattaient pour le même Dieu qu'ils adoraient dans leur cœur, et qui échappait à leur pensée; tous défendaient cette même vérité première, cette idée de l'infini, de l'unité de l'être, que nous entrevoyons sans pouvoir la définir, parce qu'elle est sans limite, et ils se croyaient ennemis et serviteurs d'un Dieu différent parce qu'ils donnaient à cette même vérité des noms différents. C'est elle qu'appelaient évidence ceux qui regardaient la notion d'un Dieu infini comme une vérité évi-

dente ; d'autres lui ont donné le nom d'idées innées ; d'autres l'appellent sens commun, parce que le sens commun est un des moyens de la discerner ; Cousin et son école l'appellent raison impersonnelle. Fénelon lui donne son vrai nom en disant qu'elle est Dieu en nous, et en cela il ne fait que répéter ce que longtemps avant lui avait dit l'aigle des évangélistes : le Verbe est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde. *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Ainsi donc, d'après ce qui précède, l'idée de l'être nous est communiquée par Dieu. Cette idée étant indivisible dans son infinité nous est communiquée indivisiblement : elle n'est donc point en nous essentiellement autre qu'en Dieu ; elle est une participation divine, elle est en un sens Dieu en nous.

Cette vérité soulève de graves questions. Comment Dieu peut-il être en nous? Cette participation à l'idée de l'être est-elle une faveur surnaturelle qui nous environne, ou une nécessité intrinsèque de notre nature? Cette raison supérieure et absolue est-elle un élément constitutif de notre être, et peut-il en être ainsi sans que nous soyons nous-même, c'est-à-dire personnellement infinis?

Toutes ces questions ne peuvent se résoudre que par la personnalité humaine : c'est donc à la définir qu'il faut nous appliquer maintenant.

La personnalité ne peut pas avoir deux définitions : quelque variété qu'elle puisse présenter dans les différents êtres, elle doit avoir partout la même essence. Si donc la définition que nous avons donnée de la personnalité en Dieu dans le chapitre précédent, est exacte, elle doit pouvoir

s'appliquer à l'homme et résoudre toutes les difficultés proposées : faisons-lui subir cette épreuve.

La personnalité, avons-nous dit, c'est la conscience. La conscience résulte du rapport qui s'établit entre l'idée de l'être et l'idée du non-être. Ces deux idées étant toutes les deux infinies en Dieu, entrent dans un rapport infini aussi, qui produit une équation absolue et une harmonie complète. Cette équation éternelle renferme une conscience triple et triplement infinie : conscience positive ou de l'être, par l'idée de l'être; conscience négative ou inverse, par l'idée du non-être; conscience harmonique ou intégrale, par le rapport de ces deux idées. Cette conscience est indivisible quoique triple, parce qu'elle est la vue d'un seul rapport. La personnalité dans l'homme sera aussi la conscience, et la conscience, en lui, sera aussi le rapport qui s'établit entre l'idée de l'être et celle du non-être. Mais ici les données du problème changent; car, au lieu de deux idées également infinies, nous avons une idée indivisible et infinie qui est celle de l'être, et une idée divisible et finie qui est celle du non-être : les résultats doivent donc être différents. Analysons-les.

Entre deux objets d'égale dimension qui sont mis en contact, le rapport est intégral; mais, entre deux objets inégaux, le rapport est nécessairement limité par le plus petit. Nous avons admis que l'idée de l'être et celle du non-être produisaient la lumière en se touchant. Si donc nous supposons en contact deux idées, l'une infinie, l'autre finie, que résultera-t-il? Le voici :

1° La lumière résultant de ce contact sera finie et proportionnée au développement de l'idée finie;

2° Cette lumière éclairera et rendra distincte et conscientielle la partie finie;

3° Si l'idée infinie était divisible, cette lumière en éclairerait une partie; mais comme elle est indivisible elle ne l'éclaire nullement, c'est-à-dire qu'elle ne peut parvenir à la rendre distincte, et la laisse dans son obscurité ou confusion primitive.

Ces trois résultats présentent un tableau exact de la raison humaine. En effet, notre intelligence est finie puisqu'elle est mobile et progressive; notre pensée ne peut embrasser distinctement ou clairement que ce qui est fini. Mais toutes nos perceptions du fini seraient incapables de s'élever jusqu'à la pensée et resteraient de pures sensations, si l'idée de l'être ou de l'unité absolue qui est en nous ne réunissait toutes ces perceptions finies et ne les ramenait par la comparaison à un centre indivisible.

Néanmoins, cette idée de l'être ou de l'unité absolue qui est la lumière de notre esprit est elle-même obscure et impénétrable à notre regard. C'est par elle que nous voyons et comprenons tout, et nous ne pouvons la comprendre. Dès que nous voulons la regarder en face, notre pensée s'éblouit, et lorsqu'en quelque sorte nous lui tournons le dos, nous voyons toute la variété de nos idées resplendir de la lumière qui rejaillit de son éclat infini. Nous jouissons avec délices de l'unité qui nous donne la conscience de notre propre pensée; mais cette unité est toujours partielle et relative, et l'unité absolue dont elle est le reflet nous reste à jamais insaisissable en elle-même.

Ainsi celui qui veut fixer le soleil s'éblouit et ne voit rien; mais s'il se retourne, il voit toute la nature lui renvoyer en mille nuances ravissantes cette même lumière qui accablait son œil trop faible.

Néanmoins, cette idée de l'être ou de l'unité nous est tellement nécessaire, que si elle nous abandonnait une seule

seconde, pendant cette seconde, privés de pensées et réduits à la sensation, nous cesserions d'être des hommes et deviendrions de purs animaux. Elle n'est donc point une grâce surnaturelle, mais une nécessité de notre nature qui, sans elle, perdrait aussitôt son essence.

Or, ce qui est irrévocablement attaché à l'essence d'un être a toujours été appelé élément constitutif de cet être : nous dirons donc que l'idée de l'être est un élément constitutif de notre raison. C'est ici qu'il faut résoudre une des plus grandes difficultés.

Si l'idée de l'être qui est infinie est élément constitutif de la raison humaine, l'homme n'est-il pas infini? ou autrement, comment le fini peut-il participer à l'infini?

Cette question restera à jamais insoluble pour nous, si la notion de l'infini reste dans notre esprit à l'état simple, c'est-à-dire réduite à un terme. Mais que l'on se souvienne que nos investigations précédentes nous ont montré l'infini ne pouvant se réaliser qu'en trois conditions et en quatre termes. L'infini proprement dit est en même temps l'infini positif, l'infini négatif, et l'infini harmonique. Ces trois infinis sont, pour l'être qui les possède, conséquences logiques et compléments indispensables les uns des autres; ils forment un tout indivisible dont on ne peut rien retrancher : en un mot, ces trois infinis ne sont qu'un seul infini, ou pour parler plus juste, l'infini proprement dit est triple dans son unité; il a, si l'on peut parler ainsi, trois dimensions. Dieu, c'est l'infini intégral, c'est la triplicité infinie. Chacune de ces trois dimensions est Dieu, il est vrai, mais seulement dans son harmonie avec les deux autres. Car supposons qu'on pût séparer le positif du négatif ou distinct, et de l'harmonie : pourrait-on l'appeler Dieu? Non, certes; car il ne resterait plus qu'une vie aveugle, sans

intelligence et sans harmonie, et Dieu est essentiellement perfection. De même, le négatif, si on pouvait le séparer du positif et de l'harmonie, ne présenterait plus que division sans unité : ce serait le chaos et non pas Dieu. Quant à l'harmonie, on ne peut, même par abstraction, la séparer des éléments dont elle résulte; car elle les suppose nécessairement.

Il faut donc, pour s'exprimer avec une justesse rigoureuse, dire que chacune de ces trois dimensions est ou peut être infinie; que, seule, l'harmonie des trois est l'infini proprement dit, l'infini absolu. Si donc un être fini pouvait participer à une de ces dimensions infinies, il ne serait point pour cela l'infini. Pour être réellement infini, ou Dieu, il faut avoir la triplicité infinie. Cette grande et profonde vérité métaphysique trouve une formule correspondante dans la loi qui fait l'essence de la matière. Tout corps a nécessairement trois dimensions, et, au moins, quatre côtés : ôtez une de ces dimensions, le corps disparaît aussitôt. La longueur engendre la largeur, et la profondeur est le multiple des deux autres. Ces trois dimensions peuvent se donner indépendamment les unes des autres : on peut ajouter à la longueur sans ajouter à la largeur ni à la profondeur; et quoiqu'elles soient communicables séparément, néanmoins, tant qu'on ne les suppose pas toutes les trois réunies, il n'y a point de corps, et on reste dans une abstraction immatérielle.

Ainsi, en concevant l'infini sous la triple face, la difficulté s'évanouit. On comprend que l'idée de l'être, quoiqu'infinie, puisse être élément de notre raison finie; car notre raison, notre conscience, notre personnalité, c'est la lumière qui résulte du contact de cette idée infinie avec notre idée négative finie : lumière finie, parce qu'elle est

imitée par l'idée finie. Si, par exemple, la terre avait la propriété de produire une lumière par son contact avec mon doigt, lorsque je toucherais le sol, la lumière ne serait pas plus grande que mon doigt, et la terre et son immensité resterait dans les ténèbres.

Voyons maintenant toutes les vérités qui vont se conclure de la personnalité ainsi comprise.

Notre lumière ou notre conscience est finie : que nous manifeste-t-elle ? Ce n'est point le terme positif ou l'idée de l'être, qui, comme nous l'avons vu, reste pour nous dans l'obscurité et la confusion. Elle nous manifeste clairement le côté négatif, ou notre idée du non-être. Elle ne nous manifeste point le rapport exact entre le positif et le négatif ; car le rapport exact entre deux termes, dont l'un est connu et l'autre inconnu, est impossible à assigner. Donc, tandis que Dieu qui a conscience en même temps du positif, du négatif et de l'harmonie, a trois personnalités ; nous, qui n'avons conscience que du terme négatif, nous n'avons qu'une personnalité négative. C'est ce que la foi nous enseigne. Ici, nous pouvons admirer la profonde justesse de l'expression employée par M. Cousin. Il appelle le côté de notre raison qui regarde l'infini ou l'idée de l'être, raison impersonnelle : il était impossible de mieux dire.

En effet, cette idée indivisible de l'être n'est point personnelle en nous, parce qu'elle n'y est point conscientielle. Loin d'être renfermée dans notre conscience, elle la dépasse infiniment ; nous la touchons sans la posséder ; elle est en nous, et elle n'est pas nous : en un mot, elle est impersonnelle dans l'homme et personnelle dans Dieu seul.

Les conséquences de cette doctrine sont admirables : déduisons-en quelques-unes.

Notre personne, quoique négative, n'est point celle du

verbe; parce que notre idée du non-être, qui est finie, n'est point la sienne qui est sans limite. La personnalité d'un homme ou d'un ange n'est point celle d'un autre homme ou d'un autre ange, parce que l'idée du non-être n'étant absolument semblable dans aucun, la conscience n'est point la même. Toutes les personnalités négatives finies sont contenues éminemment dans la personnalité négative infinie : c'est là la vérité qu'on exprime quand on dit que les types de toutes les créatures sont dans la pensée divine. Néanmoins, toutes ces personnalités finies ne sont point en Dieu des personnalités distinctes, parce qu'elles n'y forment toutes qu'une seule conscience; et l'on ne peut point dire que cette conscience divine soit un composé des consciences finies, parce que la vue de l'ensemble ne peut se dire composée des vues de chaque objet. En effet, la vue de l'ensemble, c'est la vue du rapport de chaque partie au tout, laquelle vue et lequel rapport ne se trouvent nullement dans les vues particulières.

Ceci nous explique comment Dieu peut nous voir dans sa propre conscience, d'une manière infiniment plus parfaite que nous ne pouvons nous voir dans la nôtre; car il nous voit dans le rapport avec le tout, rapport à jamais insaisissable pour nous.

Ainsi, quoique la partie de l'idée du non-être qui est en nous nous appartienne en un sens, puisque notre conscience en embrasse les limites; cependant, nous sommes loin de la posséder aussi parfaitement que possible : car il y a, entre elle et l'infini, une foule de rapports que nous ne saisissons pas, et que Dieu voit. Elle appartient donc à Dieu encore plus qu'à nous. Mais notre point de vue fini n'est point celui de Dieu, car il est incomplet et imparfait, et en Dieu rien n'existe à l'état incomplet et impar-

fait. Cette imperfection est la seule chose qui nous appartienne absolument et à nous seuls ; cette imperfection, c'est notre conscience, notre personnalité, c'est nous. Cette imperfection n'est point et ne peut être Dieu ; elle n'a jamais été en lui ; Dieu ne l'a point tirée de lui-même. Elle n'était point, et elle a participé à l'être : Dieu l'a donc vraiment tirée du néant. De là ces expressions des ascétiques : *nous ne sommes devant Dieu que faiblesse, pauvreté et pur néant.*

Cependant, sans conscience point de liberté. Avec la conscience et par elle, apparaissent nécessairement la personnalité, la volonté déterminée, la liberté, la responsabilité, le mérite et le démérite. Or, comme nous l'avons vu, notre conscience n'est nullement en Dieu à l'état personnel. Dieu n'est donc nullement solidaire de nos actes, et il reste à jamais pur et intact de tout mal que peuvent faire ses créatures.

En Jésus-Christ se trouvent à la fois le point de vue général et le point de vue spécial : c'est pour cela qu'il y a en lui et la divinité et l'âme humaine ; mais la conscience négative finie se trouvant rattachée au centre de la conscience négative infinie, dans laquelle elle était déjà contenue est absorbée par elle et perd sa personnalité.

En nous, l'individualité animale se trouve rattachée au centre conscientiel de la personnalité humaine qui la contenait d'une manière supérieure ; et, de même qu'en nous la personnalité détruit le moi animal sans détruire l'animalité ; de même, en Jésus-Christ la personnalité divine absorbe la personnalité humaine sans détruire l'humanité.

Résumons ce que nous avons dit jusque là. Nous avons compté dans l'infini quatre termes qui sont l'être, l'idée de l'être, l'idée du non-être et la lumière. Ces quatre ter-

mes forment trois aspects, trois sens que par analogie nous avons appelé trois dimensions qui sont : le positif, le négatif et l'harmonie. Nous avons examiné si l'homme pouvait entrer en rapport avec l'infini par quelqu'une de ces dimensions.

Il n'était pas besoin d'examiner si l'harmonie divine était communiquable : il est bien évident que non ; car l'harmonie suppose les deux autres dimensions. Donner l'harmonie, ce serait donner tout, ce serait donner la divinité, l'infinité absolue : chose impossible et absurde, car comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il ne peut y avoir deux consciences infinies.

Il est bien évident aussi que les deux autres dimensions ne peuvent se communiquer à la fois, car elles produiraient nécessairement la troisième : deux termes infinis forment un rapport infini.

Aussi, nous avons vu que la dimension infinie négative n'est point donnée à la créature. Mais, cette idée du non-être renfermant en elle la possibilité du divisible et du fini, Dieu peut réaliser cette possibilité ; et il l'a fait, puisque nous avons tous une idée du non-être finie.

L'analyse de notre propre pensée et l'aveu des philosophes nous ont démontré que nous avions l'idée de l'être, ou de l'unité, ou de l'infini ; et, comme cette idée est indivisiblement infinie, il a fallu conclure qu'en Dieu la dimension positive, du moins dans l'idée de l'être, était participable pour la créature. Néanmoins, comme notre conscience ou personnalité, qui est la lumière résultant du contact d'un terme fini avec un terme infini, est nécessairement limité par le terme fini, nous avons compris pourquoi cette idée infinie de l'être n'a en nous que des effets finis ; pourquoi notre conscience, quoique résultant du

contact de deux termes, n'embrasse qu'un des deux termes et ne peut saisir le rapport exact qui est entre eux; pourquoi enfin, tandis que Dieu a trois personnes, nous n'en avons qu'une.

Pour achever cette analyse, il nous reste un des quatre termes à étudier : c'est l'être, que nous avons aussi appelé substance ; ce terme est renfermé dans la dimension positive.

Si l'idée de l'être est indivisible, c'est que l'être, qui est son objet, est lui-même indivisible. L'idée de l'être n'est pour ainsi dire que le miroir où l'être se manifeste ; elle ne fait que reproduire toutes ses propriétés. On peut donc appliquer à l'être même, pris dans son sens philosophique et radical, tous les raisonnements qui ont été faits sur l'idée de l'être. Ainsi l'être est indivisible, infini ; il est l'unité substantielle; il ne peut se communiquer qu'indivisiblement : il n'y a pas de milieu entre être ou n'être pas. Or, être, c'est quelque chose d'infini en un sens ; comme le dit encore Fénelon : « Ce qui fait passer une chose du « néant à l'être, non-seulement doit avoir l'être par soi-« même, mais encore une puissance infinie de le commu-« niquer ; car il y a une distance infinie depuis le néant « jusqu'à l'existence. »

L'être est donc unique comme l'idée de l'être : il l'est par les mêmes raisons, et Dieu seul le possède. Il donne l'un comme l'autre, c'est à dire que pour lui, donner l'être, ce n'est point se dépouiller pour enrichir la créature ; mais c'est la rendre participante de son être indivisible, comme le soleil communique sa lumière sans la donner et la perdre. Aussi l'être auquel nous participons n'est point à nous ; et, comme le disent les ascétiques, nous n'avons qu'un être d'emprunt. Il faudra donc dire de l'être, comme de son idée, que nous sommes en lui plutôt qu'il n'est en

nous : nous le touchons sans le posséder. Il est en nous, mais il n'est pas nous. Comme le fer rougi au feu est chaud et n'est point le feu, de même, nous sommes vivants et ne sommes point la vie ; nous sommes : nous ne sommes pas l'être. L'être, comme l'idée de l'être, dépasse notre conscience, est incompréhensible à notre intelligence et n'est point soumis à notre volonté. Dieu seul qui le possède a le pouvoir de le communiquer ou de créer.

L'être de chacun n'est donc qu'une participation à l'être un et indivisible de Dieu. C'est ce qu'ont parfaitement exprimé Saint-Augustin et Saint-Bernard. *Dieu seul est véritablement* dit le premier : *on ne peut dire du reste ni qu'il est, ni qu'il n'est pas, mais qu'il paraît être. Dieu en quelque sorte est seul*, dit le second : *puisqu'il est à la fois son propre être et celui de tous.* Mais nous avons dit que l'être dans son sens radical était la substance : admettre l'unité de l'être, c'est donc admettre ce qu'on appelle en langage philosophique l'unité de substance.

C'est ici qu'il faut s'expliquer clairement, car le mot substance est la pomme de discorde entre les philosophes de nos jours et un certain nombre de théologiens. Mais cette guerre n'est au fond qu'une dispute de mots, car les uns et les autres ne prennent point le mot substance dans le même sens : essayons d'éclaircir le mal-entendu.

Le mot substance n'a pas lui-même aucun sens déterminé, et par conséquent peut avoir autant de sens qu'il y a de gens qui en parlent ; et quand on discute sur ce sujet, le plus difficile, c'est d'arriver à une définition reconnue par l'adversaire.

Les hommes ont divisé tout ce qui peut être l'objet de leurs idées en deux catégories dont l'une comprend ce qu'ils appellent substance et l'autre ce qu'ils appellent

mode, et ils définissent la substance, d'après son étymologie (*sub stare*, se tenir dessous), *ce qui soutient le mode*. Ce qui ne définit rien, car il reste la question la plus importante à résoudre, savoir : ce que c'est qui soutient le mode. Pour voir ce fond sur lequel sont brodés tous les modes, pour toucher ce fondement qui soutient tout, pour atteindre ce *nec plus ultra* qui est derrière tout le reste, il faudrait aller au fond des choses, il faudrait traverser l'infinie variété, car la série des modes ou manières d'être est infinie. Or cela sera à jamais impossible à toute intelligence finie. Les hommes, quand il s'agit de répondre à cette question, sont donc dans le même embarras que les Indiens quand on leur demande qu'est-ce qui soutient le monde. Ils répondent que la terre est soutenue par quatre éléphants. — Mais qui est-ce qui soutient les quatre éléphants? — Une immense tortue. Il paraît qu'on n'a pas poussé les questions plus loin, car leur cosmogonie s'arrête là. La tortue est restée la substance pour eux. Ainsi, pour la plupart des hommes, la substance c'est la colonne d'Hercule de leur intelligence, c'est le point où leur vue s'arrête, c'est l'obscurité qu'ils ne peuvent percer, c'est l'*et cœtera* de leur science. Par exemple, la couleur dans les corps est une modification ou un mode, mais ce mode est immédiatement soutenu par un autre mode qui est la forme. La forme elle-même est soutenue par la matière; mais comme la matière est complètement inintelligible en soi, comme elle est relativement à notre esprit une obscurité qui empêche de voir si derrière elle il y a quelque chose ou non, le grand nombre appelle la matière substance : la matière, c'est leur tortue. A mesure que la philosophie s'est élevée à des notions plus hautes, la substance a reculé; mais ce n'est que lorsque la raison humaine a ap-

puyé ses efforts sur la notion infinie que Dieu nous donne de lui par la révélation, qu'elle est arrivée à une idée absolue de la substance. Alors, on a senti que pour arriver à ce fondement immuable de toute existence, il fallait remonter d'abstraction en abstraction jusqu'à la dernière de toutes. Alors, on a réservé le nom de substance à l'être : non point à un être quelconque, car aucun être, pas même Dieu, n'est pure substance. Dieu est un être formel qui réunit les trois conditions nécessaires pour toute existence; la substance c'est l'être radical, l'être abstrait, la condition première de l'existence, mais qui ne peut suffire seule pour réaliser un être. La substance pour la philosophie est donc la vitalité dans sa source, la cause dans son origine le mouvement dans son principe, l'unité dans sa racine.

Le mot substance a donc dans le langage humain deux sens, l'un relatif et l'autre absolu. Non seulement la plupart des hommes l'entendent dans un sens relatif, mais beaucoup d'esprits n'ont pas la force nécessaire pour s'élever à la suprême abstraction du sens absolu ; et, malgré les explications qu'on leur donne, malgré les efforts qu'ils font, ils restent dans le sens relatif.

Ce double sens est, je crois, la cause des disputes qui ont lieu entre quelques théologiens et les philosophes. Chacun des deux partis s'attache exclusivement à défendre un point de vue. Les théologiens craignent par-dessus tout le panthéisme, et ils s'efforcent de maintenir la distinction des êtres. Les philosophes ne peuvent admettre les êtres comme une suite d'individualités sans rapports ; ils sentent qu'il faut un lien qui les rattache tous au même ensemble : or un lien ne peut-être, philosophiquement parlant, qu'un élément commun, et ils ne croient pas pouvoir trouver la

source et le moyen de l'unité mieux que dans l'unité radicale qui est le principe de tout.

Je crois que les deux partis ont raison à leur point de vue, et qu'ils se complèteraient, au lieu de se combattre, s'ils s'entendaient sur les définitions. Les théologiens entendent le mot substance dans le sens relatif. Ils y sont entraînés par les saints Pères et l'Eglise qui l'ont employé dans ce sens, se conformant en cela au langage usité alors. Ainsi lorsque saint Athanase, résumant la doctrine de l'Eglise, disait de Jésus-Christ : *Deus est ex substantiâ patris... homo est ex substantiâ matris...* Il est Dieu de la substance de son père... il est homme de la substance de sa mère... Il est évident qu'il prend le mot substance dans un sens relatif, puisqu'il l'applique à la matière.

Lorsque le concile de Trente formulait le dogme de la Transubstantiation Eucharistique, ou changement de substance, il ne prenait certes pas le mot substance dans son sens abstrait et absolu, puisqu'il s'agit encore de matière. Ici, le mot substance s'entend des propriétés fondamentales ; et encore, le concile n'a point en vue la propriété la plus fondamentale du sujet dont il parle qui est la matérialité. En effet, il n'a point défini que le pain et le vin changés au corps et au sang de Jésus-Christ cessent d'être matière, mais seulement d'être telle matière, c'est à dire pain et vin. On voit combien nous sommes éloignés du sens absolu.

L'église, les prophètes et Dieu même, lorsqu'ils veulent parler aux hommes, sont obligés, sous peine de parler en vain, d'employer le langage usité au moment où ils parlent, c'est pourquoi l'on s'expose à mal interpréter la révélation, si on ne se reporte pas aux habitudes de langage du temps où cette révélation a été faite. C'est ainsi qu'on

a appliqué à l'enfer tel que l'entendent les catholiques, bien des passages de l'ancien testament qui n'y ont aucun rapport; car souvent alors le mot enfer désignait simplement le tombeau.

Mais pourquoi, dira-t-on, adopter ce nouveau sens philosophique de substance et ne pas conserver l'ancien sens théologique? Parce que c'est le nom de substance que les philosophes ont donné à l'idée abstraite qu'ils se sont formée de l'être, et que ce mot est le seul qui puisse exprimer avec précision leur pensée; parce que ce mot substance étant cause de disputes entre les théologiens et les philosophes, c'est précisément sur ce mot qu'il est nécessaire de s'expliquer.

Il me semble donc que les théologiens et les philosophes, donnant un sens différent au même mot, sont dans le même cas que deux avocats qui auraient pour clients deux hommes différents, mais portant le même nom et croiraient plaider contradictoirement au sujet du même individu : le procès serait nul et tous deux pourraient avoir également raison.

Disons donc que si l'on prend le mot substance dans le sens relatif, il est faux qu'il y ait unité de substance : il y a, au contraire, autant de substances que d'individus; c'est pourquoi plusieurs saints Pères nient formellement qu'il n'y ait qu'une substance.

Mais si l'on prend le mot substance dans le sens absolu que lui ont donné les philosophes modernes, il est vrai de dire qu'il n'y en a qu'une; car alors par substance on n'entend que l'être pris dans son sens le plus abstrait, et on se trouve d'accord avec les saints Pères qui, après avoir nié l'unité de substance, admettent l'unité de l'être. Ainsi saint Denis l'aréopagite dit dans son livre des noms di-

vins : *Dieu est l'être de tout ce qui est, comment que ce soit.*

Saint Augustin dans ses confessions : *Dieu seul est véritablement, on ne peut dire, du reste, ni qu'il est, ni qu'il n'est pas, mais qu'il paraît être.*

Saint Bernard dans son Traité de la Considération : *Dieu en quelque sorte est seul, puisqu'il est à la fois son propre être et celui de tous.*

Fénelon dans son Traité de l'existence de Dieu : *Dieu est tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les êtres qui existent, tout ce qu'il y a de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles dont je n'ai point l'idée. Il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne et les imperfections qui la restreignent et la rendent imparfaite.*

J'admets donc que nous participons à la substance divine comme nous participons à l'idée divine de l'être, et que de même qu'il n'y a qu'une idée de l'être indivisible et infinie, il n'y a qu'une substance indivisible et infinie ; et en disant cela, je n'ai point l'intention de dire autre chose que ce que les saints Pères ont dit par ces paroles : *Dieu est à la fois son propre être et celui de tous.*

Voilà donc le résultat de notre analyse. L'infini a trois dimensions dont l'une, la positive, renferme deux termes. Dieu donne à l'homme l'idée du non-être qui constitue la dimension négative, non point comme il la possède, c'est-à-dire, une et infinie, mais sous le mode divisible et fini ; il la lui donne en pleine propriété, en propriété conscientielle ou personnelle. Il le fait participer aux deux termes de la dimension positive qui sont l'être et l'idée de l'être. Cette dimension étant essentiellement indivisible ne peut se communiquer, sinon indivisiblement : aussi, elle n'est que prêtée à l'homme qui ne peut la posséder par sa cons-

cience, ni l'enfermer dans sa personnalité finie. Dieu ne peut rien donner de plus à une créature, sans donner la divinité, car la dimension harmonique est la propriété incommunicable de la Divinité triple et une. Aussi, entre la créature raisonnable, qui comprend l'ange et l'homme, et Dieu, il n'y a point d'être possible. Toute la perfection finie peut se réaliser dans ce type. C'est par le type humain que le médiateur s'est rattaché toute la création.

La doctrine des trois dimensions de l'infini est la seule qui puisse détruire radicalement le panthéisme, qui subsiste encore après trois mille ans de discussions. Car si d'un côté l'on admet, comme les saints Pères, que Dieu est l'être total; comme Fénelon, que la raison infinie est élément de notre raison; comme les Allemands, que nous avons l'idée de l'absolu; ou, pour résumer en un mot, qu'il y a en nous un élément infini: si, d'un autre côté, l'infini n'a qu'un sens ou une dimension; comme il ne peut y avoir deux infinis sous le même rapport, il est impossible d'éviter cette conclusion, *que Dieu et l'homme sont une même chose :* ce qui aboutit à la négation de la réalité de l'un ou de l'autre; au panthéisme si on nie le fini, au matérialisme si on nie l'infini.

Mais supposez que ce que j'ai appelé les trois dimensions infinies, c'est-à-dire le positif, le négatif, et l'harmonique soient trois conditions indispensables pour la réalisation de l'être infini; que chacune de ces dimensions soit, quoiqu'infinie, non pas l'infini, mais seulement un élément, une condition de l'infini, et que la Trinité, ou Dieu, ne puisse être que par l'indissoluble union de ces éléments, ou l'harmonie: alors, le panthéisme devient impossible, si on ne prouve pas que notre conscience est infinie; et on ne le

prouvera jamais, car elle nous donne par sa mobilité même un témoignage invincible de sa limite.

Qu'on dise que Dieu nous fait participer à l'être qu'il possède, dit-on par là qu'il nous fait participer à la divinité? Loin de là. L'être, pris dans le sens abstrait, l'être, considéré comme une seule des conditions de l'être concret ou réalisé, est loin d'être Dieu ; car, supposé ainsi séparé de la distinction et de la conscience, il ne serait qu'un être aveugle, sans aucune conscience de lui-même : or, qui oserait dire que communiquer cet être aveugle, c'est communiquer la divinité ?

De même, si Dieu rend participant de l'idée de l'être sans donner en même temps l'idée du non-être sous le mode infini, aura-t-il donné la divinité ? Non ; car l'idée de l'être supposée seule serait une idée entièrement confuse et indistincte : est-ce qu'une idée confuse peut être Dieu ? Donc encore, dans ce cas, point de panthéisme : il nous reste toujours, comme barrière éternelle entre Dieu et toute créature, l'équation infinie de l'infini positif et de l'infini négatif, c'est-à-dire l'harmonie.

L'admission d'un élément infini dans l'homme est une vérité de la plus haute importance ; car sans elle il n'y a plus qu'obscurité et quelquefois contradiction, soit dans la religion, soit dans la philosophie.

La religion a pour fondement la foi et pour couronnement le ciel : connaître Dieu et arriver à sa possession. Mais la foi est quelque chose d'infini. D'abord son objet est infini ; car, comme le dit la théologie, c'est une vertu théologale, c'est-à-dire qui a Dieu immédiatement pour objet.

La foi ne consiste point radicalement à croire tel ou tel dogme de telle ou telle manière, mais à croire en Dieu et à sa véracité infinie. La foi est une croyance infinie dans son objet ; car elle croit implicitement la pensée de Dieu tout

entière, infinie dans son mode; car elle croit absolument, avec une certitude et une assurance infinie de ne pas se tromper, assurance qui brave tous les raisonnements non-seulement existants mais possibles. Or, quelle faculté peut embrasser Dieu, si elle n'est infinie? Quelle faculté pourrait avoir cette certitude, cette assurance absolue si elle était finie? Notre raisonnement et notre conscience qui sont finis ne comprennent point Dieu; ils n'arrivent point à cette immutabilité de la foi; ils se modifient et se transforment à chaque instant, tandis que la foi, une, immuable, est radicalement la même dans tous, et dans tous les temps comme le dit saint Paul : *Una fides.* La foi, inexplicable autrement, se comprend parfaitement si on la définit : *Concentration de toutes les facultés dans l'idée de l'être.* Cette définition, comme nous le verrons, est celle de la sainteté et de la vertu; elle renferme toute la théologie mystique, qui, sans cet élément infini dans l'homme, n'est plus qu'une suite d'assertions sans fondement rationnel : il y aurait tout un livre à faire là-dessus.

Le ciel est la possession de Dieu ou de l'infini. *Je serai*, dit Dieu à Moïse, *ta récompense très grande*, *ego ero merces tua magna nimis.* Ce ne sera pas une possession indirecte, fictive, mais réelle et positive.

Maintenant, dit saint Paul, *nous ne voyons que par reflet et en énigme ; alors, nous verrons face à face ; je ne connais Dieu maintenant qu'imparfaitement ; alors, je le connaîtrai comme j'en suis connu. Nous verrons Dieu*, dit saint Jean, *comme il est*, *et c'est pour cela que nous serons semblables à lui.* Certes, jamais possession n'a été plus explicitement et plus énergiquement exprimée.

Que dira-t-on maintenant ? Une telle possession est-elle compatible avec un être fini sous tous les rapports ? Il est

évident que non : le fini ne peut nullement saisir, embrasser, posséder l'infini. Admettrons-nous que l'homme dans le ciel sera infini? Absurdité : le fini ne peut devenir infini; et d'ailleurs, ce serait admettre le panthéisme céleste et la destruction de la personnalité, ou l'unification indienne. Il est donc impossible de supposer l'homme ni fini, ni infini; il n'y a donc qu'une hypothèse admissible, c'est de le reconnaître résultant de deux éléments, l'un fini et personnel, l'autre infini et impersonnel : par là, il sera capable en même temps du fini d'une manière complète, de l'infini en un sens seulement.

Remarquons que si l'homme ne participait qu'à l'être il serait incapable du ciel; car le ciel est une jouissance lumineuse, et la jouissance par la lumière ne peut être en dehors de la conscience dont les éléments nécessaires sont la double idée. Admettons, au contraire, comme nous l'avons fait, la participation à l'idée de l'être : alors, le ciel devient possible; nous pouvons presque l'analyser, et faire disparaître les contradictions apparentes que renferment la révélation à son sujet.

En effet, par la double idée, l'homme se trouve capable de trois ordres de jouissances. 1° La jouissance négative, ou perçue par l'idée du non-être seule. Cette jouissance, la seule des animaux, se trouve rarement isolée chez l'homme. Cependant, on pourrait peut-être la saisir, par souvenir, dans la sensation pure, avant qu'elle ne soit parvenue à la réflexion et que l'attention de l'esprit n'y ait été attirée. Peut-être la trouverait-on encore, hors de la matière, dans un travail de nomenclature, avant que l'idée d'unité n'y ait pénétré. Cette jouissance inférieure n'est pas encore conscientielle; car, quoiqu'elle soit dans un des éléments de la conscience, elle ne participe pas à l'au-

tre élément, elle n'atteint pas le centre où se fait la lumière. 2° Lorsque la réflexion s'ajoute à la sensation, lorsque l'unité pénètre dans la variété, alors a lieu la vision intellectuelle, la lumière, la compréhension : c'est la jouissance parfaite, harmonique, conscientielle, philosophique. 3° enfin, de même que la conscience a pu avoir une jouissance finie et imparfaite dans son élément négatif fini, elle peut avoir une jouissance incomplète aussi, mais infinie, dans son élément positif infini. Cette jouissance n'est qu'entrevue : c'est un sentiment confus, mais infini. Elle est imparfaite, non point parce qu'elle est inférieure à la conscience, mais parce qu'elle la déborde à l'infini ; elle n'est point en dehors d'elle, puisqu'elle la remplit, mais elle la dépasse.

Il est évident que l'effet de cette jouissance doit être de stimuler la conscience à se dilater indéfiniment, afin de rendre de plus en plus claire et lumineuse cette jouissance confuse : elle l'invite au progrès ; c'est-à-dire, à développer l'élément fini ou l'idée du non-être, et à l'harmoniser avec l'élément infini ou l'idée de l'être.

Il est impossible de se faire une autre idée du Ciel. L'évangile nous annonce deux vérités qui au premier abord semblent contradictoires. D'un côté, le Ciel, c'est Dieu vu tel qu'il est ; c'est l'infini, l'indivisible, l'égalité de tous : on donne à tous, même à ceux qui sont venus à la onzième heure, le même denier. D'un autre côté, Jésus-Christ nous dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son père, et que chacun sera récompensé selon ses œuvres. Là, apparaît le fini avec tous ses caractères : divisibilité, et inégalité.

Le ciel étant la jouissance, ceci suppose nécessairement deux jouissances : l'une infinie, l'autre finie ; mais ces deux

jouissances supposent à leur tour que la conscience, siège de la jouissance, est formée par deux éléments, l'un fini, l'autre infini.

Au Ciel donc, il y a une jouissance actuelle et infinie de Dieu, la même pour tous: mais cette jouissance n'est que positive, c'est-à-dire, encore confuse. Il y a en outre une autre jouissance harmonique, c'est-à-dire, claire et consscientielle; mais celle-là est finie, inégale pour tous, proportionnée à la grandeur et à la dilatation de chaque conscience. Excitée par la jouissance confuse, la jouissance consciéntielle se dilate sans cesse et entre dans une voie éternelle de progrès.

En résumé : le Ciel c'est une jouissance, positive, actuelle, infinie; plus une jouissance harmonique finie et progressive.

L'admission d'un élément infini dans l'homme ne jette pas une moins grande lumière sur la philosophie que sur les vérités religieuses. En effet, tous les problèmes de la philosophie, en remontant de difficulté en difficulté, viennent se résoudre en un seul qui les contient tous, et qui a tourmenté de tout temps la pensée humaine; c'est là coexistence, l'harmonie, le lien de l'infini et du fini. Expliquez celui-là, vous avez la clé de tous les autres ; mais tant que vous ne pourrez pas le résoudre, il vous sera impossible de rien expliquer fondamentalement.

Or, en supposant l'homme fini de tout point, le rapport du fini et de l'infini est un problème à jamais insoluble.

On me dira : c'est un mystère. Je réponds : ce n'est pas un mystère; c'est une absurdité. Le mystère est un problème, qu'il est au-dessus de nos forces de résoudre, mais qui ne renferme rien en soi de contradictoire. Ainsi, dans le mystère de la Trinité, il semble au premier abord que

les nombres un et trois soient inconciliables ; mais ces nombres, ne s'appliquant point au même mot, puisque l'unité est de nature et la Trinité de personnes, ne sont point en contradiction. Tant que nous ne connaissons pas à fond ce que c'est que nature et ce que c'est que personne, nous ne comprenons pas, il est vrai, le rapport ; mais nous ne pouvons pas non plus constater une contradiction. On pourrait dire, en employant le langage mathématique, que ces nombres n'ont pas le même facteur, et traduisant le mystère en équation, on aura : $1 \times N = 3 \times P$. Cette équation est inintelligible, si on ne connaît pas les valeurs de N et de P ; mais elle ne renferme aucune impossibilité.

Tout au contraire, quand on suppose l'homme fini de tout point, et qu'on affirme entre lui et l'infini des rapports non pas seulement passifs, comme ceux de la matière à Dieu ; mais des rapports réciproques, actifs, vivants, intelligents, tels que ceux qui sont exprimés par ces mots connaissance, croyance, amour, possession : on affirme, non un mystère, mais une absurdité. En effet, tous ces mots supposent au moins une comparaison entre les deux objets. Entre deux objets finis, la comparaison suppose que l'un des deux égale au moins une partie de l'autre. Mais on ne peut égaler une partie de l'infini, puisqu'étant un et indivisible, il n'en a point : il faut donc l'égaler tout-à-fait, ou être sans aucune comparaison, sans rapport actif et réciproque avec lui. On dit donc d'un côté, que le fini est moindre que l'infini ; de l'autre, qu'il l'égale. Ce qu'on pourrait traduire mathématiquement ainsi :

$F = I$, $F > I$, équations absurdes, à moins que F n'ait

deux valeurs; et c'est précisément ce que ne veulent point admettre les adversaires.

Ici se présente la plus sérieuse des objections qu'on puisse me faire. Vous ne faites, me dira-t-on, que reculer la difficulté. Ne pouvant concevoir certains rapports de l'homme à Dieu, vous faites, pour les expliquer, l'homme en même temps fini et infini. Mais au lieu d'arriver à une solution vous transportez le champ de bataille dans la conscience même de l'homme; car dans cette conscience vous retrouvez en présence ces deux éléments inconciliables, le fini et l'infini, et il vous faut y expliquer leur rapport, sinon, toutes les difficultés que vous venez de faire retombent sur vous.

Avant de répondre je ferai remarquer que mon travail ne serait pas inutile quand je n'aurais que fait reculer la difficulté. Toute difficulté reculée fait avancer une question : c'est un pas de plus fait vers la solution. Le travail de la philosophie et le progrès de l'esprit humain sont-ils autre chose, le plus souvent, qu'une difficulté reculée?

Dans l'éternité même, l'infini sera plein de mystères et de problèmes; et ce sera une des joies du Ciel de s'approcher indéfiniment d'un but qu'on n'atteindra jamais.

Mais j'espère avoir plus fait que transporter la difficulté sur un autre champ de bataille; et il me semble que j'ai réussi à écarter du problème la contradiction. En effet, en parlant de la Trinité, nous avons reconnu qu'en Dieu l'infini positif et l'infini négatif, l'idée de l'être et celle du non-être, se manifestaient l'une l'autre précisément parce qu'elles étaient opposées : c'est leur contraste qui les fait ressortir et produit la lumière; et, dans cette lumière, d'opposées qu'elles étaient, elles se trouvent unes. Or, les choses peuvent se passer ainsi dans l'homme sans difficulté.

Car s'il est impossible de concevoir une équation entre l'idée de l'être infinie et l'idée du non-être finie, il est au contraire très facile de concevoir entre-elles une opposition et un contraste ; et si ce contraste suffit pour produire une lumière dans laquelle les deux éléments deviennent un seul être, le problème est résolu. Sans doute nous avons de la peine à comprendre comment ce contraste produit la lumière et l'unité; mais admettons que ceci soit encore un mystère, du moins ce n'est plus une absurdité. L'existence de ce mystère est un fait : l'homme a saisi ce fait dans sa propre conscience, comme en font foi les travaux de Fichte et de Cousin.

Mais, dira-t-on, ne pourrait-on pas aussi expliquer les rapports de Dieu et de l'homme par ce contraste du fini et de l'infini? Je réponds que non : et voici pourquoi. Le genre de rapport par contraste ne peut exister qu'entre le positif et le négatif. Or, ni le positif ni le négatif ne peuvent être à eux seuls un être, ils ne sont qu'éléments d'un être, et c'est précisément pour réaliser l'être qu'ils s'unissent ; leur éternelle union constitue la Trinité divine. Lorsque cette union s'opère dans le temps, elle est une création. Tout être complet renferme déjà en lui le positif et le négatif : ce n'est donc plus par le contraste de ces deux éléments qu'il peut entrer en rapport réciproque avec un autre être complet, mais par la communauté, ou l'égalité avec lui de l'un des deux.

Ainsi donc, l'idée de l'être infinie et l'idée du non-être finie produisent par leur contraste une lumière. En cette lumière, les deux éléments infini et fini deviennent parties intégrantes d'un même être : cette lumière, c'est la conscience et la personnalité finie de l'homme. La personnalité créée ainsi, peut entrer en rapport avec Dieu par l'élément

infini. Ceci posé, le problème fondamental de la philosophie est résolu, et toutes les autres difficultés peuvent recevoir de cette solution une nouvelle lumière.

On ne veut pas admettre dans la créature d'élément infini, et cependant on admet entre différentes catégories d'êtres des différences infinies : n'est-ce pas là une manifeste contradiction? et une différence infinie peut-elle résulter d'autre chose que de l'introduction d'un élément infini? On admet une différence infinie entre le néant et un être quelconque, une différence infinie entre la mort et la vie, une différence infinie entre l'instinct et la raison, une différence infinie entre la raison et Dieu : tout cela n'est-il pas inconciliable avec la notion de l'infini sous le mode simple? Mais admettons les trois dimensions de l'infini et les quatre termes que nous avons analysés en Dieu. Efforçons-nous, selon le conseil de saint Paul, de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la sublimité et la profondeur, *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum* : et tout cela deviendra facile à comprendre, et dans ces quatre termes merveilleux nous trouverons tracé d'avance le plan que Dieu a réalisé dans la création. En effet tous les êtres sont rigoureusement renfermés en quatre catégories, toutes séparées les unes des autres par l'infini. Ce sont : l'être infini, l'être raisonnable, l'être vivant, et la matière. Or ces quatre catégories correspondent aux quatre termes de l'Etre divin dont ils sont une manifestation spéciale : un peu d'attention nous en convaincra.

Dieu, c'est l'Etre dans sa plénitude avec toutes ses richesses, l'Etre qui réunit les quatre termes dans leur plus haute perfection; mais ces quatre termes ainsi réunis, se

résument dans l'harmonie qui les suppose tous : l'harmonie est le caractère distinctif de Dieu, lui seul la manifeste dans sa nature infinie.

Supposons maintenant que Dieu veuille manifester distinctement les trois termes dont résulte l'harmonie. Il est évident que pour distinguer ainsi, son instrument nécessaire sera la distinction, ou l'idée du non-être : la logique demande donc que la distinction se manifeste elle-même la première. Mais que sera cette réalisation de l'idée du non-être, en dehors de l'harmonie ou de Dieu?

Cette idée perdant l'unité et l'infinité que lui donnaient les embrassements de l'idée de l'être, deviendra divisible et finie, et, en se manifestant, elle produira quelque chose qui sera la négation, le contraire des attributs de l'être ou de Dieu. Ces attributs sont l'unité, l'activité, la lumière. Cette manifestation sera divisible, inerte, obscure et impénétrable : telles sont en effet les propriétés de la matière pure*. Nous devrions plutôt dire les non propriétés, car la matière n'est pas un être; elle n'a pas l'être ou la substance, puisqu'elle n'exprime que son contraire; elle devrait s'appeler un *contre-être*. Il ne faut pas dire cependant que la matière n'est rien ; elle est une négation. Elle ressemble à la quantité — 1, qui ne renferme pas l'unité, puisqu'elle l'exclue, mais qui néanmoins la suppose et ne subsiste que par elle. Ainsi la matière, quoiqu'excluant la substance, la suppose et ne pourrait rester sans elle. Elle en est le vide, non le vide réel, car la substance ne peut défaillir, mais le vide

* Qu'on n'oublie pas que par matière pure je ne désigne ni les trois fluides ni les corps qui ne subsistent que par l'intervention des fluides.

phénoménique, c'est-à-dire, la matière suspend et limite la manifestation de l'être qui est unité, vie et lumière.

Qu'on me permette une comparaison pour rendre ma pensée plus sensible. Entrons dans un atelier de mouleur, et supposons que la matière soit la substance ou l'être.

Nous voyons d'abord cette matière informe, tantôt sous toutes les dimensions comme dans les statues, tantôt laissée imparfaite sous quelques-unes, comme dans les bas-reliefs.

Outre tout cela, il y a encore une chose : ce sont les moules qui ont informé toutes ces figures. Ces moules sont des formes creuses ou négatives, ce sont des négations de matière; ils reproduisent les trois dimensions, mais par le vide. Ces moules ne peuvent exister sans la matière; mais au lieu de l'exprimer, ils la nient. Ce que vous voyez en eux, ce qui réveille en vous l'idée d'un objet, ce n'est pas la matière, mais ce qu'on en a ôté; car la matière elle-même ne présente que des aspérités inintelligibles. Ainsi, la matière est un vide qui nous donne quelquefois l'idée toute contraire de ce qu'elle est.

Cette notion de la matière qui choque si fortement les impressions des sens, n'étonnera pas les philosophes qui savent qu'elle a été admise par de hautes intelligences, chez les Indiens et les Grecs, dans le moyen-âge et dans les temps modernes : nous les développerons en son lieu. Continuons.

Nous avons l'instrument. Que Dieu veuille, avec cet instrument, manifester un seul des deux autres termes; il n'a pas à choisir : il faut qu'il commence par l'être. L'idée de l'être ne pourrait se manifester sans l'être qu'elle suppose comme la conséquence suppose la prémisse, comme la forme suppose le fond, comme l'idée suppose l'objet. Que Dieu communique donc l'être à un

peu de matière : qu'en résultera-t-il? Il en résultera une matière vivante qui aura le mouvement en elle.

Cette vie limitée par la matière pourra se manifester d'autant plus que la forme de cette matière sera plus parfaite; elle pourra s'élever jusqu'à la spontanéité et à la sensibilité, mais ne pourra passer cette limite. Avec l'être, terme indivisible et parconséquent infini, commencent les différences infinies. Entre la matière pure et l'animal, il y a une distance que rien ne peut remplir. La multiplication à l'infini de la matière et de ses propriétés serait incapable de produire par elle-même la vie; parce que la vie suppose un centre indivisible, et la matière n'a point ce centre : en ajoutant l'unité à la matière, on ajoute qnelque chose d'infini.

Il ne reste plus qu'un terme disponible: c'est l'idée de l'être. Ajoutons-le aux deux autres, alors apparaîtra une nouvelle unité: c'est l'unité intellectuelle, qui produit la raison. Cette nouvelle unité produit encore une différence infinie; car l'instinct animal multiplié indéfiniment n'arriverait jamais à la raison : l'idée de l'unité met entre le dernier homme et le premier animal une distance sans limite. Après l'idée de l'être, Dieu n'a plus rien à donner à une créature; car l'harmonie est son essence incommunicable. Nous pouvons donc affirmer qu'après l'homme, il n'y a plus de différence infinie, que Dieu. Nous pouvons dire que non-seulement les êtres que nous connaissons, mais tous les êtres possibles, sont renfermés en dehors de Dieu dans cette triple catégorie : être raisonnable, être vivant, matière ou contre-être. Les quatre termes divins nous ont donné, non-seulement les catégories de la création, mais encore leur ordre logique. Moïse nous raconte la création dans l'ordre que nous venons d'indiquer.

Il nous fait voir Dieu créant d'abord la matière, puis le règne animal puis l'homme.. Et quand le créateur a soufflé à l'homme une âme vivante et raisonnable, il se repose. Son œuvre est finie ; tous les types sont réalisés : il n'y a plus désormais qu'à les multiplier. *Crescite et multiplicamini*, croissez et multipliez-vous : telle est la dernière parole de Dieu et le dernier acte de la création, acte dont la durée n'a point de limites assignables.

En résumé : la matière est finie de tout point, elle est la réalisation de la divisibilité dont la possibilité est dans la pensée divine : elle manifeste l'idée du non-être, non à l'état d'unité et d'harmonie qu'a celle-ci dans la nature divine, mais à l'état séparé, divisible et fini. L'être vivant ou l'animal participe à un des termes de la dimension positive qui est l'être, et par là se trouve à une distance infinie de la matière. L'homme et l'ange participent aux deux termes de la dimension positive qui sont l'être et l'idée de l'être, et par là ils sont infiniment au-dessus de l'animal ; mais, tout en participant à ces deux termes, ils ne peuvent ni les contenir ni les posséder, parce que leur conscience est finie : c'est pourquoi ces deux éléments restent chez eux à l'état impersonnel.

Dieu seul possède infiniment les trois dimensions ; il les contient et les embrasse par sa conscience infinie et par là les rend personnelles ; c'est pourquoi seul il est l'être infini dont l'essence incommunicable est l'harmonie ou la trine unité.

Si l'on examine sérieusement l'on verra que cette doctrine est la seule qui puisse réfuter efficacement le panthéisme et le détruire radicalement. Admettre que l'être de Dieu est indivisible et infini, et faire ensuite ajouter par

la création l'être des créatures, c'est se jeter dans une difficulté à laquelle on ne répondra jamais et qui donne beau jeu aux adversaires, d'autant plus qu'ils ont pour s'appuyer un bon nombre de textes, soit des saints pères, soit des écrivains catholiques.

Nier la possibilité dans l'homme de quelque chose d'absolu et d'infini, c'est aller contre les faits, contre l'opinion des plus estimés des philosophes de tous les temps, c'est jeter le doute sur la réalité des promesses divines, saper par son fondement toute la théologie mystique ; c'est en un mot se mettre sur le terrain le plus désavantageux possible, surtout depuis les travaux de la philosophie moderne, et assurer le triomphe des adversaires aux yeux du public.

Mais si l'on admet un élément infini dans l'homme sans admettre en même temps les trois dimensions de l'infini, on sera logiquement conduit au panthéisme. Tandis que nous avons vu avec quelle facilité la doctrine des trois dimensions qui n'est qu'une traduction rationelle des données de la révélation, rend compte de la triple personnalité divine, de l'unique personnalité humaine ; assure à Dieu le privilège de l'infinité ; impose à l'homme la limite de sa conscience finie ; maintient une distinction infranchissable non seulement entre Dieu et l'homme, mais encore entre les êtres finis de nature différentes ; pose le fondement du mysticisme chrétien, et fait pressentir le ciel ; en un mot agrandit l'homme sans diminuer Dieu.

Se réfugier dans le mystère quand on ne sait plus que dire, c'est une défaite : expliquons-nous. Celui qui s'en tient au dogme révélé, qui affirme simplement sur la parole de Dieu et de l'église, que Dieu est infini et nous finis, que nous sommes créés et tirés du néant ; celui-là a le droit

de se retrancher dans le mystère. Mais aussi, celui-là n'entre pas dans la discussion; il n'entreprend point de déterminer à quel point doit s'étendre ou se restreindre le sens de chacun de ces mots; il ne vous empêche pas de chercher à vous rendre compte du sens précis des paroles révélées, des vérités qu'elles renferment, du rapport de ces vérités avec d'autres vérités; il vous répond : je n'entre point dans vos explications, je maintiens seulement la vérité telle qu'elle a été énoncée par l'église, et déclare d'avance que toute explication n'est admissible qu'autant qu'elle ne diminue rien à cette vérité. Celui qui parle ainsi est parfaitement dans son droit; mais celui qui entre dans la discussion, explique les choses à sa manière, conteste les explications des autres, et qui, lorsqu'il s'est jeté dans une difficulté et dans une contradiction, met cette contradiction sur le compte de Dieu et se sauve dans le mystère, celui-là n'est plus dans son droit; ses explications n'ont d'autre autorité que la sienne ou celle des auteurs qu'il cite; on a droit de lui en demander un compte rationnel, et s'il refuse, il s'avoue vaincu.

J'espère donc avoir pris le vrai chemin pour réfuter rationellement le panthéisme. Le meilleur moyen pour vaincre un adversaire n'est pas, comme quelques-uns semblent le penser, de contester tout ce qu'il dit. Quand vous contestez à un adversaire une vérité, vous compromettez votre cause et lui donnez une arme terrible contre vous. Le seul moyen de terminer une discussion, c'est l'impartialité et la justice : malheureusement de toutes les vertus la justice est la plus difficile.

En finissant, je laisse à méditer une vérité bien importante mais ordinairement méconnue des partis qui sont en lutte; cela d'autant plus que la discussion est plus

importante et la lutte plus vive : la voici exprimée par Pascal :

« Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à
« un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté
« il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de
« ce côté là, et lui avouer cette vérité. Il se contente de
« cela parce qu'il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il
« manquait seulement à voir tous les côtés. Or on n'a
« pas de honte de ne pas tout voir, mais on ne veut pas
« s'être trompé ; et peut-être que cela vient de ce que
« naturellement l'esprit ne peut se tromper dans le côté
« qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont
« toujours vraies.

CHAPITRE X.

DE LA CERTITUDE.

Personne que je sache n'a mieux traité la question de la certitude que M. Blanc-Saint-Bonnet, et c'est là sa gloire : il a touché le vrai nœud de la question en faisant voir la certitude résultant de deux éléments indispensables et corrélatifs l'un de l'autre.

Qu'est-ce en effet que la certitude ? c'est la connaissance parfaite. La connaissance parfaite est la lumière : donc la certitude n'est et ne peut être, d'après tout ce que nous avons dit, que l'union de deux éléments, l'un positif, l'autre négatif. Ceux qui jusque là avaient entrepris de traiter cette difficile question, n'avaient point compris l'harmonie de ces deux éléments. Quelques-uns admettaient sans liaison entre

eux un grand nombre de principes de certitude qu'ils appelaient *criterium veritatis*, prêts à en admettre d'autres encore s'il en était besoin; mais les vrais philosophes sentant que la certitude était essentiellement unité, et de là indivisible, avaient cru devoir choisir comme cause unique un des deux éléments qui la constituent, de là les longues et interminables disputes. M. Blanc a emporté la palme en saisissant l'harmonie jusque là méconne, en faisant voir que la certitude n'était ni l'un ni l'autre de ces éléments, ni tous les deux séparés, mais les deux unis par un lien indissoluble, les deux ne faisant qu'un. Ces deux éléments sont selon lui la raison impersonnelle et la raison personnelle; et dans notre langage, l'idée positive de l'être et l'idée négative du non-être, la foi et la science; ou plutôt la certitude, est la lumière qui rejaillit de leur union.

Commençons, avant de discuter, par bien préciser la question. La certitude, avons-nous dit, est l'union de l'idée de l'être et de l'idée du non-être. Mais que faut-il entendre par cette union? Pour qu'elle soit lumière et certitude, suffit-il qu'il existe un rapport quelconque entre ces deux idées? Non. Pour qu'il y ait lumière, il faut que ce rapport soit conscience; pour qu'il y ait certitude, il faut qu'il soit certain et immuable. Que faut-il donc pour qu'un rapport soit certain ou immuable? que faut-il pour qu'il soit conscience? Si l'on supposait dans l'homme les deux idées de l'être et du non-être finies, pourrait-il y avoir certitude? Non, de toutes manières. D'abord, deux éléments finis étant variables chacun de leur côté ne peuvent constituer par eux-mêmes aucun rapport absolu ou immuable; ils ne peuvent donc être éléments de certitude. On pourra me dire que deux nombres finis tels que six et douze forment bien un rapport certain; la réponse est fa-

cile. Tous ceux qui ont étudié la philosophie des mathématiques savent que les nombres ne constituent de rapports entre eux que par le rapport central qu'ils ont chacun avec l'unité qui est par elle-même infinie ; ôtez ce rapport central, tous les autres s'évanouissent aussitôt. Il ne peut donc y avoir de rapport certain que lorsque l'un des deux éléments au moins est infini. En second lieu, deux éléments finis ne peuvent constituer une conscience ; en effet, la condition indispensable de la conscience, c'est l'unité. Pour qu'il y ait conscience d'un rapport, il faut que les éléments qui constituent ce rapport viennent se réunir en un centre absolument un et indivisible, sans cela toute comparaison est impossible ; mais l'unité est infinie : ainsi, partout où il y a conscience, il y a unité ; partout où il y a unité, il y a un élément infini. Pour qu'on se sente vivre, il faut qu'on participe à la vie une ou infinie ; pour qu'on ait conscience de sa pensée, il faut qu'on participe à une pensée infinie. La matière n'a aucune espèce de conscience parce qu'elle n'a point d'unité ; elle n'a point d'unité parce que tous ses éléments sont finis. Si donc les deux idées de l'être et du non-être étaient finies dans l'homme, il serait à jamais incapable de conscience et de lumière ; mais cette supposition est absurde, car, comme nous l'avons vu, l'idée de l'être est une, infinie, ou elle n'est pas.

Si au contraire on suppose les deux idées infinies, ces deux idées, superposées pour ainsi dire l'une sur l'autre, coïncident dans toute leur immensité ; elles expriment un rapport infini, immuable, nécessaire, auquel la conscience ne peut échapper, un rapport qui renferme tous les rapports possibles dans un ordre et une harmonie parfaite ; tout alors en elle est certitude et lumière. Telle est la pensée divine.

Mais dans l'homme, une de ces idées est infinie en elle-même, c'est celle de l'être; l'autre est finie, c'est celle du non-être; la certitude ne peut donc être que la conscience du rapport entre ces deux idées. Voici donc en quels termes se présente d'abord le problème de la certitude : Dire quels rapports peuvent être entre le fini et l'infini, de quelle manière et à quel point ils peuvent parvenir à notre conscience.

On voit à son simple énoncé qu'il peut presque se résoudre géométriquement. La certitude est un rapport nécessaire; y a-t-il un rapport nécessaire entre le fini et l'infini? Oui. Rappelons-nous cette célèbre pensée que Pascal a empruntée aux Pythagoriciens : « Dieu est une sphère infinie dont le centre est partout, et la circonférence nulle part. » Le fini n'est qu'un point relativement à l'infini; donc, quelque part qu'on place ce point, il sera toujours à ce centre qui est partout; il y a donc entre le fini et l'infini un rapport invariable, qui est celui d'un point au centre; nous pouvons donc concevoir comment la lumière et la certitude commencent en nous. Lorsque la vie infinie se limite dans notre idée négative, cette idée négative revient vers cette vie qui est l'être et l'unité, complète sa double forme et devient aussi idée de l'être en reflétant cette vie une et indivisible; au moment donc où la pensée dans son retour concentre l'être, où, selon l'expression de Fichte, elle opère ce choc contre l'activité infinie, l'homme prend simultanément conscience de lui-même et de l'infini : de lui, par l'infini; de l'infini, par lui; et la personnalité est constituée.

Cette conscience d'un rapport immuable est en l'homme certitude et lumière; mais il faut remarquer que si l'idée de l'être est infinie en elle-même, la conscience qu'on en a n'est pas nécessairement infinie, car la conscience n'est

que le sentiment d'un rapport; or, le raport entre le fini et l'infini est limité par l'élément fini, et ne peut s'étendre au-delà de lui : la conscience ou certitude, ou lumière de l'homme, à son point de départ, n'est donc qu'un point lumineux; mais cela suffit pour le rendre complet, car alors il a les trois termes de l'être, vie forme, lumière, il est trinité à sa manière et image de Dieu. Il a une vie une, il a une forme, dont les deux éléments forment trois combinaisons; il a pour lumière une conscience triple dans son unité.

La conscience d'un rapport implique en effet trois choses, car la conscience du rapport ne peut subsister sans la conscience spéciale des deux termes qui le composent, en tant qu'ils sont en rapport; d'autre part, la conscience spéciale des éléments positifs et négatifs est impossible sans celle de leur rapport, et ne se réalise que par elle; la conscience est donc à la fois triple et une. Ceci nous fait comprendre mieux qu'auparavant ce qui distingue l'Esprit Saint des autres personnes : le Père, c'est la vie une; le Fils, c'est la double forme qui, par ses combinaisons, constitue le rapport; le Saint-Esprit, c'est la conscience triple et une de ce rapport. M. Cousin, qui a fait reposer toute sa philosophie sur l'homme, n'a vu et n'a pu voir que l'homme; il a voulu tirer Dieu de l'homme, et la trinité qu'il a obtenue n'est que la trinité de l'homme, et non celle de Dieu. La trinité dans l'homme n'est en effet que l'*infini* et le *fini*, et l'union du *fini* à l'*infini*, ou un point lumineux; mais en Dieu, elle est, comme nous l'avons vu, l'infini positif, l'infini négatif et l'union de l'un et de l'autre, ou la lumière infinie.

L'homme possède donc par sa nature une véritable certitude; il a même à son point de départ une vraie lu-

mière, sans quoi il ne serait pas homme; mais cette lumière n'est qu'un point; ce point est-il susceptible de développement? c'est ce qu'il reste à examiner.

Ne perdons pas de vue les données du problème, l'infini et le fini, et leur rapport et la conscience de ce rapport qui est la lumière. Il est clair que l'élément fini et négatif de la pensée humaine peut se développer; ce développement est naturel, puisque l'homme a en lui la vie ou le principe d'expansion, et que l'idée négative étant le seul élément variable dans l'intelligence, l'action expansive ne peut agir que sur lui. L'homme aura-t-il la conscience de ce développement? Que faut-il pour avoir la connaissance parfaite du développement d'un point d'un cercle, par exemple, ou d'une sphère? Il suffit de deux choses, la connaissance du centre et celle de la circonférence; par là tout peut être connu dans les cercles; le rayon, le diamètre ne s'apprécie que par le centre et la circonférence; toute ligne tracée dans le cercle sera mesurable au moyen des mêmes éléments. Quel que soit le développement de l'idée négative, l'homme en connaît le centre qui a été son point de départ; il en connaît la limite ou la circonférence, puisque c'est sa propre activité qui l'effectue; il peut donc en connaître tout l'ensemble, chaque partie et le rapport de chaque partie, soit au centre, soit au tout.

Mais par là l'homme aura-t-il ajouté au point lumineux? Non, car il n'a point constitué de nouveaux rapports avec l'idée de l'être, il a effectué un développement purement négatif; et comme ce développement peut se rapporter tout entier au centre qui était lumineux, il a participé à sa lumière, sans quoi il n'aurait pu parvenir à la conscience; mais il ne l'a pas augmentée; il est comme le mineur renfermé avec sa lampe dans les entrailles de la terre, en

creusant tout autour de lui, en réalisant le vide; il augmente l'espace éclairé sans augmenter la lumière en elle-même. Toutefois, tout vide qu'il est, ce vide est éclairé et visible; ainsi ce développement négatif, par là même qu'il est en rapport avec le point lumineux, et qu'il est dans notre conscience, est certain, mais, si l'on peut parler ainsi, d'une certitude négative.

Pour augmenter réellement la lumière et agrandir tout notre être, il faudrait constituer de nouveaux rapports certains avec l'idée de l'être; mais cela est-il possible à une nature finie? Il est évident que, par elle-même, elle ne le peut pas; nous sommes impuissants à nous orienter dans cette sphère infinie de l'idée de l'être dont nous trouvons le centre partout, mais dont la circonférence nous sera éternellement insaisissable. Nous voyons maintenant sous une autre forme une vérité déjà énoncée dans le chapitre précédent; en parlant de la personnalité de l'homme, nous avons dit que la vie infinie que Dieu nous communique ne nous appartient pas en propre; la forme de cette vie ne devait pas non plus être notre propriété; rien n'est plus clair maintenant. Pour que l'idée de l'être, qui est la forme infinie en elle-même de la vie infinie, fût notre propriété, il faudrait que nous en eussions une conscience totale; mais la conscience, qui est un rapport, étant limitée par le côté fini, notre conscience est finie aussi; nous n'avons qu'une conscience totale, c'est celle de l'idée finie que nous avons du non-être : c'est pourquoi nous n'avons qu'une personne finie.

Examinons si toute espèce de progrès nous est impossible dans l'idée de l'être. Pour connaître la position géographique d'un lieu, il faut la connaître sous deux dimensions, celle de la latitude et celle de la longitude; et pour cela, il

faut avoir deux points de départ, le méridien et l'équateur. Or, dans l'idée de l'être ou l'infini, nous n'avons qu'un point de départ, c'est le centre ; donc nous ne pouvons de nous-même arriver à déterminer exactement une idée positive ; aussi toutes nos idées positives sont en tant que positives, indéterminées ; la grandeur, la force, la sagesse, la bonté sont des idées indéterminées en elles-mêmes, et dont nous ne connaissons pas les limites, des idées dont nous ne possédons que le centre, et qui, comme Dieu même, selon saint Jean, sont plus grandes que notre cœur : *Major est Deus corde nostro*.

Mais il n'y a pas seulement des connaissances déterminées, il y en a aussi d'indéterminées, ce sont celles qu'on appelle probables, qui, sans l'atteindre jamais, approchent indéfiniment de la certitude absolue et heureusement peuvent suffire absolument à nous conduire. Comment donc peut-on atteindre au plus haut degré possible de probabilité? voilà sous quel point de vue le problème se présente maintenant ; il nous faut trouver des règles pour ce nouveau calcul des incommensurables, c'est la plus grande difficulté que l'homme ait à vaincre ; il a tout ce qu'il faut pour développer son idée négative ou la science pure, mais le point délicat est de faire entrer dans les formules limitées de notre intelligence l'idée incommensurable de l'être, qui restera toujours pour nous indéterminée en elle-même, ou autrement de tirer des conclusions de l'idée de l'être. L'union de deux éléments, l'un déterminé, l'autre indéterminé, ne pourra jamais faire un tout parfaitement distinct dans la conscience ; ce ne sera pas la lumière elle-même, mais son reflet, son prélude ; c'est l'aube blanchissante qui précède le lever du soleil et qui suffit néanmoins à guider nos pas.

Pour être compris dans ce développement, je suivrai la comparaison que j'ai déjà employée de l'appréciation géographique d'un lieu. Supposons donc un homme qu'on place au pôle d'un monde qu'on lui dit immense et qui entreprend une exploration de ce monde ; ne pouvant estimer les distances dans un rapport direct avec ce monde dont il ignore les limites, il sera obligé d'établir des degrés relatifs à lui-même et mesurés par son pas, il obtiendra donc la plus juste appréciation des lieux qu'il lui soit donné d'obtenir, s'il peut être assuré de marcher en ligne droite, mais c'est là précisément la difficulté. La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, il faut donc pour la tracer un point de départ et un point de rappel, et cet homme n'a que le point de départ. On sait qu'il est impossible d'aller en mer sans une étoile ou une boussole, qu'un homme qui marche les yeux bandés sur une surface unie dévie avec une grande rapidité, et qu'il en serait de même d'un homme les yeux ouverts dans une solitude, sans horizon, si un brouillard lui cachait les signes du ciel.

Tracer une ligne droite, voilà la grande difficulté de la logique ; une suite de conclusions rigoureuses, c'est une ligne droite intellectuelle. Il est facile d'arriver à cette exactitude dans le langage négatif des mathématiques parce que toutes les expressions y sont déterminées, mais il en est tout autrement dans la logique du langage ; le langage humain est un mélange continuel de termes positifs, par conséquent plus ou moins indéterminés, et de termes négatifs et déterminés ; le langage par sa composition est l'agent de cette union de l'idée positive et négative, et par cette même composition il nous rend impossible un calcul rigoureux, à nous qui ne pouvons embrasser et déterminer l'infini.

Toutefois les mathématiciens nous apprennent eux-mêmes à tirer parti des calculs approximatifs quand les calculs rigoureux sont impossibles. Nous ne savons pas au juste la distance des étoiles, cependant nous possédons une grande vérité en sachant que leur distance est au-delà de toute mesure et qu'elle ne peut être atteinte par l'énorme triangle qui asseoit sa base sur l'orbite de la terre. Tout n'est pas certitude dans une vérité approximative, c'est une vérité qu'on possède, seulement il est impossible d'en assigner avec exactitude les limites; ces vérités sont comme les couleurs de l'arc-en-ciel qui nous présentent dans leur ensemble un magnifique tableau et des divisions réelles, mais qui confondent l'observateur curieux voulant assigner le point exact où finit une nuance et où commence l'autre. Ne nous décourageons donc point, mais cherchons comment nous pourrons arriver au plus haut degré possible de certitude, comment nous pourrons rendre notre ligne tellement approchante de la droite que la déviation soit à peine appréciable. Revenons à notre comparaison. Cet homme partant du pôle de cette sphère immense déviera, comme nous l'avons vu, bientôt; mais s'il ne part pas seul, s'il tient un frère par la main, la déviation sera moins prompte, car les tendances à dévier ne sont pas les mêmes dans tous; il arrivera donc nécessairement que quelques-unes de ces tendances, se trouvant en sens inverse, s'annuleront l'une l'autre; dix hommes iraient droit beaucoup plus que deux, cent davantage encore; ainsi à mesure que le nombre des marcheurs augmente, le moment de la déviation sensible recule, la courbe s'agrandit et se rapproche de la ligne droite; un peuple tout entier, un monde parcourrait un espace immense sans s'écarter sensiblement.

Que les hommes se communiquent donc leurs pensées et les confrontent, toutes les erreurs et les déviations s'annuleront, et ce qui restera sera dans la ligne droite ou la rectitude, à-peu-près du moins, je dis à-peu-près parce que l'humanité tout entière n'étant encore qu'un point, comparée à l'infini, ne pourrait parcourir indéfiniment l'idée de l'être qui est infinie, sans risquer de dévier de la ligne droite et tracer une courbe immense proportionnée à sa grandeur; mais avec elle cependant, on peut aller très loin sans craindre de s'égarer : jusqu'où peut-on aller? c'est ce que notre vue bornée ne nous permet point d'apercevoir.

Par là, nous voyons clairement ce que c'est que le sens commun, quelle est son autorité et le rôle qu'il joue. Tout ce qu'il y a de positif dans la vérité se trouve dans l'individu, car c'est dans lui qu'est l'idée de l'être, mais son instrument de distinction est faible et fautif surtout en naissant; néanmoins tout le développement de cet instrument est encore dû à l'activité de l'individu, il n'y a que l'individu qui invente, le génie est essentiellement personnel; il ne reste donc au sens commun que le rôle purement négatif, il n'invente pas, il ne pousse pas, il contredit, il arrête, il limite; il met des obstacles à droite ou à gauche, et chose remarquable, son action toute négative a pour résultat de vous ramener dans le positif, la ligne droite ou la vérité, ou le rapport au centre et par lui à l'infini. Ceci a ses symboles dans la matière, la forme sphérique est le symbole de l'unité ou du positif, et elle se conçoit d'abord comme le développement spontané et harmonique d'un point, comme le résultat de son expansion sans limite. Eh bien! cette forme sphérique qui est le résultat de l'absence de toute limite peut se concevoir aussi comme la limite en

tous sens ; l'expansion absolue et la limite universelle ont la même forme en sens inverse, l'une nie tout entier l'être qu'elle suppose, l'autre l'affirme. Ainsi faites tomber une goutte de plomb fondu d'une certaine hauteur, pressée et limitée également partout par l'air ambiant, elle prendra la forme ronde ; mettez une foule de petites pierres dans un récipient, faites-les frotter en tous sens les unes contre les autres en donnant un mouvement rotatoire au récipient, toutes ces petites pierres inégales et de formes toutes différentes sortiront de là parfaitement rondes. C'est ainsi que le sens commun, qui n'est au fond que la multiplicité et la variété indéfinie, ramène l'intelligence à l'unité, à l'harmonie, à la lumière, à la certitude.

Quoique le rôle du sens commun soit purement négatif, relativement à la société humaine, quoiqu'il n'aît aucune part directe au progrès de cette société qui ne vient que des efforts individuels, cependant relativement à l'individu, il joue pendant un temps plus ou moins long le double rôle positif et négatif. Le sens commun n'avance pas, ne développe pas, mais il conserve, il met en réserve les richesses amassées depuis l'origine du monde. Or, l'individu au moment de sa naissance ne sait rien, il se trouve au point de départ de l'humanité, où en serait-il s'il lui fallait recommencer le chemin fait depuis six mille ans? mais heureusement pour lui, il peut puiser dans le trésor du sens commun et trouver à cette mamelle toujours pleine une nourriture élaborée par les siècles, qui le fait rapidement grandir ; le grand nombre des hommes ne connaît point d'autre nourriture et ne sort jamais de ce sein fécond, mais il y en a de plus robustes que les autres : quand ils ont épuisé le sein de leur mère, ils vont à la découverte chercher d'autres aliments, ils en rapportent à cette mère les sucs qu'elle re-

jette ou accepte selon qu'ils sont mauvais ou bons, et contribuent par là à augmenter ce lait de l'humanité qui avait si longtemps alimenté leur propre vie ; ce sont les hommes de génie, ce sont eux qui élargissent le cercle de l'intelligence, qui augmentent la sphère des connaissances et font progresser l'humanité.

Puisque le progrès a toujours pour cause effective l'individu, il suit de là que toute société, toute corporation, toute hiérarchie ne peut avoir ni pour but direct, ni pour résultat, de faire progresser l'humanité dans son ensemble, le but de toute société c'est de conserver, et en cela elle aide indirectement au progrès et lui est absolument nécessaire ; car s'il fallait à chaque individu recommencer le monde, le progrès serait impossible, il n'est possible d'aller plus loin qu'en partant du point où se sont arrêtés les autres : les sociétés ne sont donc pas moins utiles et nécessaires que le génie ; si l'un ne sait pas avancer, l'autre ne sait pas conserver : qu'ils gardent donc chacun leur rôle respectif et qu'ils ne s'injurient pas mutuellement comme ils le font quelquefois.

L'homme de génie ou celui qui croit l'être, quiconque sort de la foule, en s'égarant ou non, peu importe, s'étonne que les académies et autres corps savants, au lieu de l'admirer, de le vanter, de le porter en triomphe, le contredisent, le blâment, lui suscitent mille obstacles ; il s'en plaint amèrement et il a tort. Une académie est faite pour enregistrer et conserver tout ce qui est tombé dans le domaine du sens commun, aussi elle accueille les œuvres d'érudition, les fouilles faites dans le passé, les travaux purement scientifiques, mais les œuvres de génie ! elle est faite non pour les adorer, mais bien pour les éprouver ; c'est un crible où il faut que l'œuvre passe et se purifie de

ce qu'elle a encore de trop grossier, c'est là son rôle, elle l'accomplit, pourquoi s'en plaindre?

Certes le génie serait-il génie s'il était compris du premier coup? serait-il en avant de son siècle si tout son siècle marchait à côté de lui? qu'il subisse donc généreusement sa destinée, car comme on l'a si bien dit : « Triste « et pourtant sublime condition du génie! tandis que la « foule s'achemine d'un pas graduel et lent vers une ré« gion inconnue, l'homme de génie sort des rangs, il s'a« vance à grands pas; la foule a beau crier qu'il se préci« pite, il va toujours; bientôt elle le perd de vue et ce n'est « qu'après de longues années qu'elle parvient sur ses traces « à une limite; mais l'homme a disparu, *son pied s'est ar« rêté là,* il ne reste plus qu'un chef-d'œuvre et une tombe: « la mort d'un homme de génie c'est l'enfantement d'un « siècle (1). »

Pascal a dit : « L'extrême esprit est accusé de folie « comme l'extrême défaut, rien ne passe pour bon que la « médiocrité; c'est la pluralité qui établit cela et qui mord « quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. »

Enfin Jésus-Christ, envoyant ses apôtres annoncer au monde de nouvelles vérités, leur disait : « Si les hommes « m'ont persécuté, ils vous persécuteront; mais, lorsqu'ils « vous auront persécuté et qu'ils auront dit toute sorte « de mal contre vous, réjouissez-vous, éclatez de joie, « parce que votre récompense est grande dans le ciel, car « c'est ainsi qu'ils ont persécuté tous les prophètes qui ont « été avant vous (2). »

Ces dernières paroles, sorties d'une bouche divine, font

(1) M. d'Ortigues.

(2) Joan., 15-20. Matth. 5-11.

aussi le procès des corps savants, ils ont un rôle, ils l'outrepassent quelquefois ; il est dans l'intérêt de l'humanité que toute innovation trouve des obstacles qui l'empêchent de dévier, c'est ce qui préserve le monde de folie. Les corps savants sont organisés pour être le contre-poids du génie, ils le modèrent et font bien ; mais ne leur arrive-t-il jamais, comme aux Pharisiens, de s'opposer, non par conviction, mais par jalousie, d'employer, non-seulement un obstacle passif, ce qui est dans leur droit, mais une persécution active et directe, ce qui est une injustice? Que chacun fasse donc son devoir et reste dans sa limite ; quiconque se sera opposé de bonne foi à la vérité en deviendra plus tard l'apôtre comme saint Paul, quiconque s'y sera opposé de mauvaise foi sera condamné comme les Pharisiens. Il va sans dire que l'académicien n'est considéré que collectivement, car individuellement il peut être homme de génie et même persécuté par le corps dont il fait partie.

De même que l'homme ne marche qu'au moyen de deux jambes qu'on peut regarder comme relativement positives et négatives, de même l'humanité ne peut s'avancer dans la lumière qu'au moyen de ces deux éléments, relativement positifs et négatifs, le génie inventeur et l'esprit conservateur. Mais la marche suppose un fonds immobile, un et positif par conséquent, par rapport à elle, c'est la terre que le pas de l'homme distingue et divise à mesure qu'il se promène sur sa surface ; de même ces deux éléments de la marche de l'humanité ne sont au fond qu'une division de l'idée du non-être tout entière négative, relativement à l'idée de l'être qui est le fond où elle s'exerce ; c'est ainsi que nous avons vu la créature tout entière négative par rapport à Dieu, puisqu'elle s'individualise par la forme, se diviser en deux parts : l'esprit et la matière, relativement positifs et

négatifs; c'est ainsi encore que les nombres, langage tout négatif, se subdivisent en deux séries positives et négatives.

Résumons-nous avant d'aller plus loin. La certitude est la lumière qui résulte de l'union de l'idée du non-être à celle de l'être : cette union n'est pas seulement un rapport entre ces deux idées, mais la conscience de ce rapport. Le rapport existe toujours, car il ne peut point y avoir de développement dans l'idée du non-être qui ne corresponde à l'idée de l'être; mais ces rapports ne sont lumière que dans l'intelligence qui en a la conscience.

Ainsi les mêmes pensées qui sont en nous : incertitude, erreurs, ténèbres, selon que nous les concevons sous des rapports incertains ou faux, sont en Dieu, à la conscience duquel aucun rapport n'échappe, vérité et lumière parfaite; entre deux idées infinies, le rapport est nécessaire, immuable, universel, c'est-à-dire renfermant tous les rapports : infini en un mot, c'est la lumière infinie de Dieu. En l'homme, dont une idée est finie, l'autre infinie, la lumière, c'est la conscience du rapport du fini à l'infini; entre l'infini et le fini il n'y a qu'un rapport nécessaire, celui du point au centre : le fini a beau se développer, il n'augmente pas la lumière tant qu'il n'est pas uni ou mis en rapport avec l'infini; mais, pour concevoir d'autres rapports que celui de centre, il faudrait embrasser l'infini tout entier, Dieu seul le peut : on ne peut donc constituer entre le fini et l'infini que des rapports plus ou moins approchés, plus ou moins probables. L'homme a donc, par sa nature, une certitude absolue, lumière qui est le troisième terme de son être, mais il n'a que celle-là, et il est au-dessus de toutes les forces de la nature de l'augmenter : il peut seulement étendre autour de ce point lumineux le cercle des probabilités.

Comment étendra-t-il ce cercle? La probabilité de son appréciation dans la plaine sans horizon de l'infini dépendant de la rectitude de sa marche, l'homme qui n'a aucun point de rappel pour le guider n'a qu'un moyen d'approcher de plus en plus de la rectitude, c'est la société. S'il marche seul, le flambeau de la certitude pâlit aussitôt et s'éteint entre ses mains; mais à mesure qu'il s'unit à ses semblables, sa marche devient plus ferme, plus directe et plus sûre; s'il marche avec l'humanité entière, la rectitude de ses conclusions s'étendra au loin et remplira un vaste cercle suffisant pour faire vivre les peuples : à la fin cependant, quand on arrivera aux dernières conséquences des principes, le flambeau même de l'humanité commencera à vaciller et à pâlir, et il y aura toujours à la surface de l'intelligence humaine un élément flottant, une atmosphère continuellement ballotée par les vents et souvent tourmentée par la tempête. Heureusement qu'il n'est pas besoin pour la vie de l'homme, imparfaite comme elle l'est, d'une certitude qui s'étende jusqu'aux dernières conséquences, et qu'il lui suffit, pour atteindre son but naturel, de la bonne foi, c'est-à-dire de l'attachement fondamental à la lumière ou aux principes de la certitude desquels il a la conscience directe par lui-même, ou indirecte par le témoignage de l'humanité.

Ainsi donc la pierre fondamentale de la certitude est dans l'individu, le reste de l'édifice est une œuvre de la société, œuvre inachevée encore et imparfaite. Ceux qui avaient voulu placer toute la certitude dans l'individu en faisaient un Dieu et tombaient malgré eux dans une contradiction manifeste, consacrant tous les fruits de l'esprit individuel et jusqu'aux folies des hommes contradictoires entr'elles. D'un autre côté ceux qui plaçaient toute la certitude hors de l'individu, creusaient entre l'individu et la

vérité un abîme infranchissable, car l'individu, privé par lui-même de toute vérité, était à jamais incapable d'arriver à la connaissance certaine du moyen de vérité, quel qu'il fût, car la connaissance de ce moyen était déjà une vérité. Ici toute difficulté est levée, l'individu a en lui par l'idée de l'être le fondement et la substance de toute vérité : cependant il est essentiellement faillible hors du point de départ, par là même que son intelligence est finie et ne peut d'elle-même constituer une suite de rapports avec l'infini. On comprend donc à la fois comment l'homme peut arriver à la vérité et comment il ne peut s'avancer sans le secours du sens commun.

Voyons maintenant si l'homme peut se concevoir infaillible, c'est-à-dire possédant la vérité sans cesser d'être fini.

Nous avons en nous l'idée de l'être qui est infinie en elle-même ; si nous pouvions en avoir une conscience infinie et distincte tout à la fois, nous aurions une lumière infinie, nous serions Dieu. Nous n'avons pas une conscience complète de l'idée de l'être, parce que notre idée négative qui y correspond est finie. Si au moins, quel que soit le mouvement de cette idée négative et finie sur le fond infini, nous avions la conscience exacte de ses rapports avec lui, sans être Dieu nous serions infaillibles : or, il est impossible de trouver dans toute notre nature un moyen sûr d'avoir cette conscience exacte, parce qu'il est impossible de trouver en nous les deux points de comparaison nécessaires pour tracer une ligne ; donc l'infaillibilité est au-dessus de notre nature, et si elle est possible, elle doit être appelée surnaturelle, relativement à nous.

Tout développement de notre distinction ne peut être pour elle qu'une participation directe ou indirecte avec la distinction divine. Quel est le moyen naturel par lequel

nous pouvons communiquer avec la distinction divine? c'est la matière, manifestation du non-être; nous naissons avec une seule idée, c'est la matière qui introduit la variété dans cette idée fondamentale et provoque le développement de notre intelligence, de là le célèbre axiome tant combattu et qui a pourtant un côté vrai: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*: il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait auparavant été dans les sens. On a vu que la matière provoquait en nous des idées, on a cru qu'elle en était la cause, c'est une erreur: qu'on dise qu'elle n'est qu'une occasion qui provoque le développement d'une idée primitive qui est en nous, on sera dans le vrai.

Cette communication de Dieu par la matière ne peut nous rendre infaillibles, car la matière nous donne la distinction, mais non la lumière; chaque objet créé nous donne une nouvelle perception distincte, mais il ne nous apprend pas quel est son rapport avec le tout, il faut que nous cherchions ce rapport si nous voulons avoir la lumière, et tous nos efforts pour l'atteindre sont souvent incomplets et vains. Nous pouvons donc dépenser une immense activité d'intelligence, parcourir et fouiller toute la création sans atteindre à la lumière, nous remplissant d'une érudition stérile et d'une science aveugle: au contraire, tous les faits dont nous concevrons le rapport avec le centre, et par là avec l'ensemble, deviendront lumière dans notre esprit.

La lumière parfaite est la conscience du rapport d'un objet avec tous les êtres, non-seulement créés, mais encore possibles; il est clair que pour trouver ce rapport dans toute sa perfection, il faut connaître tous les êtres créés et possibles, et Dieu seul les connaît: trouver ce rapport parfait est donc au-dessus des forces de toute intelligence

finie ; mais, de même qu'il faut de profondes connaissances géographiques pour assigner exactement la latitude et la longitude d'un lieu, qui expriment le rapport exact de ce lieu avec tous les lieux de la terre, et que néanmoins ce rapport établi peut être communiqué à un homme très ignorant, de même il n'est pas impossible à Dieu de communiquer à l'intelligence finie cette lumière parfaite que lui seul peut trouver.

L'intelligence finie de l'homme erre à l'aventure sur cette idée infinie de l'être où elle n'a aucun point de rappel pour se guider ; mais, l'intelligence divine étant infinie et couvrant l'idée de l'être tout entière, ne laisse point de vides et renferme tous les rapports. Dans elle chaque être s'explique par tous les autres. On peut considérer l'idée de l'être comme un vêtement blanc, et l'idée du non-être comme une riche broderie qui s'étend sur toute sa surface comme un dessin parfaitement ordonné qui en remplit toute l'étendue, comme les linéaments géographiques qui garnissent une mappemonde ; c'est là cette robe de Maya de la mythologie indienne, pleine de charmes et d'attraits, et sur laquelle sont dessinés tous les êtres. Supposons donc qu'au lieu de développer notre intelligence par les créatures, nous puissions communiquer immédiatement avec cette pensée divine où tous les êtres sont rangés dans un ordre parfait, et pour ainsi dire numérotés, où chaque être porte écrit sur son front le rang qu'il occupe dans l'échelle infinie, où toute pensée est vivante, parlante et lumineuse : alors, plus de doutes, plus d'incertitudes, mais infaillibilité absolue. Il n'est plus besoin de logique, nous pouvons nous abandonner librement à tout l'élan de notre activité intellectuelle ; nous ne pouvons plus rencontrer de point dont nous ignorions le rapport ; nous ne pouvons plus avoir de

pensée qui ne soit lumière, éclairée qu'elle est par l'idée divine correspondante; il n'y a plus de ténèbres en nous, nous sommes tout lumière, nous sommes sans mesure dans la lumière, nous pouvons nous en nourrir, nous en abreuver à longs traits, et la lumière, c'est l'amour, c'est le beau, c'est la béatitude.

Nous venons de décrire la vision intuitive qui nous est promise au ciel, et nous pouvons comprendre ce fameux passage de saint Paul : « *Videmus nunc per speculum in ænigmate,* » nous voyons maintenant par un miroir et en énigme. En effet, la vue de la pensée divine, exprimée dans la créature, n'est pas une vue directe, mais un reflet, comme le reflet d'un corps dans un miroir; de plus, c'est une énigme, car cette créature ne porte pas avec elle son rapport harmonique, il faut le deviner avec peine. *Tunc autem facie ad faciem,* mais au ciel nous verrons Dieu face à face, vue directe, plus d'énigme, plus d'incertitude; *nunc cognosco ex parte*, maintenant je ne connais que sous une face, nous ne pouvons connaître que très incomplétement le rapport de chaque créature avec le tout; *tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum,* mais alors je connaîtrai tout comme je suis connu de Dieu. Dieu nous voit dans notre rapport universel, c'est pourquoi il nous connaît infiniment mieux que nous ne nous connaissons nous-mêmes; mais alors c'est dans la connaissance de Dieu que nous plongerons le regard, et notre œil intellectuel sera éclairé de sa lumière infinie; c'est pourquoi nous connaîtrons comme il nous connaît, non sous une face seulement, mais dans le rapport universel.

Voilà donc certitude absolue dans l'individu à son point de départ, certitude décroissant de conséquences en conséquences, avec plus ou moins de lenteur, selon que la société

à laquelle se rattache l'individu est plus ou moins grande; enfin, certitude absolue jusque dans les dernières conséquences dans l'union immédiate avec la pensée divine.

La situation, les forces de chacun et de tous nous apparaissent clairement; nous sommes obligés d'avouer que la certitude complète, cette lumière qui éclaire sous tous les rapports, cette lumière à trois dimensions, si on peut s'exprimer ainsi, nous est naturellement impossible, sauf dans le point qui occupe le centre de notre intelligence. Supposons maintenant qu'une ou plusieurs de ces pensées divines qui sont lumière, que quelques-unes de ces conséquences éloignées exprimées avec cette justesse absolue qui les établit en harmonie avec l'ensemble des êtres descendent du sein de Dieu sur la terre et s'incarnent dans le langage humain, toute la destinée du genre humain ne sera-t-elle pas par là même transformée? L'intelligence humaine marchait sans point de rappel dans un espace infini, ces vérités divines ne seront-elles point pour elle des points de rappel? Et s'il est difficile ou même impossible de marcher droit sur l'Océan, sans étoile et sans boussole, ne peut-on pas, en partant d'un point lumineux, aller à peu près droit vers un autre point lumineux, quelque éloigné qu'il soit? On voit donc qu'une seule vérité révélée peut centupler la force de l'intelligence humaine. Prenons un exemple. L'humanité, abandonnée à ses propres forces, aurait-elle pu s'élever de l'idée pure de l'être à l'idée claire de la Trinité? Tout nous fait croire le contraire; on retrouve une idée plus ou moins confuse de ce dogme fondamental au fond des plus anciennes théogonies, et ces théogonies ont toujours été regardées comme des traditions dont l'origine se perd dans la nuit des temps, comme des vérités descendues du ciel; les Védas se donnent eux-mêmes

comme paroles divines, et les Indous les ont toujours regardés comme tels. Si les hommes se sont élevés par eux-mêmes à la connaissance de la Trinité, pourquoi ont-ils donc perdu à jamais cette force à laquelle il est impossible d'assigner une époque, pourquoi s'est-il passé des siècles et des siècles sans qu'ils aient complété la notion de ce mystère tout imparfaite qu'elle était? Pourquoi, après avoir fait le plus difficile, n'ont-ils pu faire encore le plus facile? pourquoi cette nation si intelligente, si studieuse, si contemplative, si philosophe des Hindous, a-t-elle plutôt défiguré cette vérité qu'elle ne l'a éclaircie? On en peut dire autant de tous les peuples ; on ne citera jamais l'inventeur d'un dogme vrai ; on le voit apparaître quelquefois à certaines époques historiques, mais toujours comme tradition, avec une origine toujours insaisissable. D'ailleurs, comment la raison aurait-elle pu inventer ce qu'elle ne comprend pas, s'élever à ce qui est actuellement au-dessus d'elle? Le dogme de la Trinité, admis d'une manière plus ou moins confuse dans tous les temps, a toujours été regardé comme un mystère, c'est à dire comme une vérité placée au-delà des limites de la raison, donc la raison n'a pu l'admettre directement, puisque en tant que mystère il est exclu de son domaine, et, si elle s'y est soumise, ce n'a pu être que par déférence à une autorité plus haute; car la raison qui peut, par elle-même, s'élever à l'idée d'un être nécessaire et d'un Dieu créateur, peut par là même comprendre que nulle parole ne mérite une plus absolue confiance que celle de cet être suprême. Aussi, cette raison, qui a toujours admis la Trinité et qui surtout depuis Jésus-Christ s'est efforcé de l'expliquer et d'en tirer des conséquences, n'a jamais pu ajouter une seule pierre à cet édifice construit d'une main divine, et tout ce que ce

dogme a gagné de positif a toujours été dû à des révélations successives. Les Indiens connaissaient la Trinité sous la triple dénomination : *créateur*, *destructeur*, *conservateur*, mais sans connaître l'ordre logique des termes. Jésus-Christ a publié qu'elle était Père, Fils et Esprit; on a dit depuis que le père était puissance, le Fils intelligence et l'Esprit amour, mais de tout temps la puissance a été regardée comme l'attribut fondamental de la Divinité; les livres saints avaient donné la sagesse comme la première émanation de l'essence divine, et saint Paul nous avait appris que la charité était le premier des fruits de l'Esprit-Saint; enfin, si j'ai pu répandre quelque nouveau jour sur la Trinité, je n'ai pu le faire qu'en m'appuyant sur la plus sublime inspiration que Dieu ait donnée à l'homme, celle de l'aigle des évangélistes et des prophètes, du disciple privilégié entre tous.

Il demeure donc manifeste que le dogme de la Trinité n'a pu être découvert par l'intelligence humaine, et que la révélation seule a pu le faire connaître; qui pourra maintenant calculer la portée de ce bienfait de Dieu? L'intelligence humaine allait errer à l'aventure sur la surface sans horizon de l'idée de l'être; mais voilà que Dieu place à une distance incommensurable de son point de départ la plus éclatante de toutes ses lumières, la pensée qui résume toutes les autres, celle qu'il a de lui-même; dès-lors la route de l'humanité est toute tracée, elle part d'un point lumineux, il faut qu'elle s'avance vers l'autre; une immense voie de progrès lui est ouverte, car elle n'épuisera jamais la longueur de cette route divine. Ce dogme fondamental a d'abord apparu aux hommes comme un mystère terrible, profond et insondable; à mesure que l'intelligence humaine s'est avancée vers lui, sa lumière lui a paru de

plus en plus belle; nous commençons maintenant à en distinguer les nuances, et notre cœur se remplit de joie à sa radieuse clarté. Car, qu'est-ce que la philosophie, sinon une explication plus ou moins approchée de la Trinité? Que peut-on découvrir dans les êtres, sinon la Trinité, puisque la Trinité est le modèle de tout être? Comment pourrait-on comprendre un être si on ne comprend son rapport avec l'idée même de l'être, rapport qui, seul et sans point de comparaison, est presque impossible à vérifier, mais qui, par le rapport avec la Trinité, se complète et centuple sa lumière? Qu'on réfléchisse, qu'on examine bien, on verra que tout le développement effectué et encore à réaliser de l'intelligence humaine, n'est autre chose que la conscience plus ou moins claire du rapport entre l'idée de l'être et l'idée de la Trinité, et les rapports intermédiaires ou le rapport de chaque être en particulier avec ces deux idées, c'est-à-dire une ligne entre les deux points lumineux. Nous comprenons mieux encore maintenant ce que nous avons déjà dit, que l'intelligence de la Trinité était à la fois la cause et la mesure du progrès de l'humanité; et s'il est vrai que saint Jean ait voulu spécifier la Trinité par ces trois mots : Vie, Verbe et Lumière, les siècles qui suivront béniront ces trois mots comme une des plus grandes faveurs que Dieu ait faites à l'homme.

Mais la libéralité divine ne s'en est point tenue là. Dieu, en révélant la Trinité à l'homme, la présentait comme un but vers lequel son intelligence devait tendre sans cesse; la donner pour but, c'était la promettre, car, pour l'intelligence, approcher c'est connaître, et connaître, c'est posséder. La Trinité, c'est l'idée que Dieu a de lui-même; l'idée que Dieu a de lui-même, c'est sa lumière; sa lumière, c'est sa béatitude; Dieu nous invite donc à participer à

son propre bonheur, et il a pu dire : *ego merces tua magna nimis*, je suis ta récompense grande au-delà de toute mesure. » La révélation de la Trinité change donc d'un seul coup les pôles de la destinée humaine; l'homme n'est plus fait pour la terre, son but est bien au-delà de la nature, la destinée humaine devient surnaturelle, puisque son but est au-delà de sa propre nature et de toute nature créée.

On a demandé si Dieu aurait pu faire une créature qui, par les seules forces de sa nature, fût capable de le posséder et pour laquelle par conséquent cette fin fût naturelle; ou autrement si Dieu aurait pu faire une créature naturellement infaillible? Il est évident que non. Toute créature intelligente ne peut avoir d'autre forme que la double idée de l'être et du non-être; l'idée de l'être est toujours infinie, mais dans une créature l'idée du non-être est nécessairement finie, autrement elle serait Dieu; mais tant que l'idée du non-être sera finie, il lui sera toujours impossible de constituer, par elle-même, une suite de rapports absolus avec l'idée infinie de l'être, elle sera donc inévitablement renfermée dans une limite formée d'un centre seul absolu et d'un cercle de probabilités qui décroissent à mesure qu'elles s'étendent et finissent par se perdre dans l'incertitude. Donc, l'infaillibilité directe, la connaissance intime de Dieu doit être regardée, pour toute créature, non-seulement créée, mais encore possible comme surnaturelle, c'est à dire excédant les forces de sa propre nature et ne pouvant lui être communiquées que par une influence libre et gratuite d'une nature supérieure.

La révélation de la Trinité pose donc le fondement d'un tout autre ordre de choses; Dieu ne l'a pas laissé incomplet, mais il a déployé dans son achèvement toute la

magnificence de sa générosité. Non content de placer la Trinité comme le but suprême de la marche des siècles, il a mis le long de la route d'autres flambeaux pour l'éclairer et la rendre plus facile; ce sont tous les autres mystères proposés par la Foi à la croyance des hommes, et qui ne sont tous que des idées intermédiaires entre l'idée de l'être et celle de la Trinité. Ces mystères ne sont mystères que parce que ne les possédant pas directement, mais par la foi, nous n'en avons pas la conscience; mais ils doivent toujours devenir de moins en moins mystères, et cesser de l'être les uns après les autres, à mesure qu'ils passeront de notre foi dans notre compréhension. Ils ne sont maintenant que des points lumineux qui nous indiquent seulement de quel côté nous devons tourner nos pas; à mesure que nous approcherons, ils nous apparaîtront comme des astres resplendissants qui nous inonderont de leur lumière.

Dieu, pour compléter son œuvre d'amour et de lumière, semble vouloir donner la main à chacun pour lui aider à parcourir la route indiquée; il élève l'esprit de ses prophètes, et on dirait qu'il les fait communiquer directement avec cette pensée divine en qui l'on voit tout dans tout; il fait descendre un peu de sa lumière dans le cœur de tous ceux qui le prient et ont un grand désir d'atteindre le but proposé. Saint Thomas d'Aquin, cette intelligence géante, disait hautement qu'il avait plus appris par la prière que par l'étude. Il nous est bien impossible de calculer au juste ce que serait l'intelligence humaine, si elle avait été abandonnée à ses propres forces, maintenant que l'ordre surnaturel nous enveloppe de toutes parts, pénètre et modifie tout, soit dans l'individu, soit dans la société, surtout depuis la venue de Jésus-Christ; maintenant que,

selon l'expression due à la foi profonde de nos pères, nous sommes en l'an de grâce 1844.

La société a fait d'immenses progrès, mais elle ne doit pas oublier qu'elle le doit aux mystères de la foi; le mystère est un élément indispensable du progrès, car c'est le seul motif d'aller en avant, la seule règle de cette marche et le seul point de rappel qui puisse nous la faire apprécier et nous en donner la conscience; du jour où il n'y aurait plus de mystère, l'humanité s'arrêterait et la société n'aurait plus de but.

Nous n'en sommes pas là, grâce à Dieu, le christianisme est encore plein de mystères pour nous; et si nous sommes sages, nous les regarderons comme un trésor précieux où nous pourrons puiser, comme une mine féconde qui assure notre avenir. Des hommes ont été assez insensés pour les maudire; que dis-je! des peuples entiers ont murmuré comme les Israélites, lorsqu'on leur parla de conquérir la terre promise sur le peuple de Chanaan. Qu'y ont-ils gagné? Qu'on le dise franchement, ont-ils fait autre chose depuis ce temps-là qu'errer dans le désert comme les Israélites murmurateurs le firent pendant quarante ans?

Sans la révélation ou le mystère, l'intelligence réduite à un seul point lumineux ne peut que tourner autour de lui toujours dans le même cercle, comme les rondes qui amusent l'enfance; mais avec le mystère, la société s'avance vers l'infini, comme la procession chrétienne vers le tabernacle, terme de ses évolutions. C'est donc par là même qu'il est mystérieux que le christianisme est la source du progrès social, et certes ses destinées ne sont pas finies; peuples et savants, élancez-vous donc avec ardeur vers le véritable but : au lieu de nier les mystères, cherchez à les pénétrer; allez sans crainte, la route

que Dieu nous a tracée est large et longue, et ne saurait être épuisée ni par la vie d'un individu, ni par la vie de l'humanité tout entière.

Il faut, pour compléter ce développement, assigner avec précision les limites de la science et de la foi, et déterminer les rapports qu'elles peuvent avoir ; mais comme on a souvent fait varier le sens de ces deux mots, il faut, avant tout, exposer ces sens divers et spécifier celui que nous choisirons.

Qu'est-ce que la foi? Le mot *foi, fides,* dans son acception la plus générale, veut dire confiance ; il y aura donc autant de fois que d'objets à notre confiance. Or, le premier objet qui appelle la confiance de la créature spirituelle et intelligente, mais qui l'appelle d'une manière irrésistible, c'est la double idée de l'être et du non-être qui est le commencement et la forme constitutive de toute intelligence; l'âme est créée avec cette idée distincte et de l'être et du non-être, car sans elle, elle-même ne pourrait pas exister ; son essence en effet, image de celle de Dieu, n'est complète qu'en trois termes, vie, forme et lumière. Or, la lumière, c'est la conscience de l'union de ces deux idées ; donc, elle ne peut être sans elle : d'ailleurs ces deux idées étant à leur point de départ dans un rapport absolu constituent un rapport complet et une conscience parfaite ; or, une conscience parfaite est irrésistible. L'âme étend ensuite cette confiance jusqu'aux premières applications de cette idée ; cette extension est libre, elle peut même être défectueuse si elle s'étend trop loin. Le premier acte de foi de l'homme, celui par lequel il commence d'être, peut s'appeler foi naturelle ; l'extension de cette confiance aux applications logiques, peut s'appeler foi personnelle. C'est l'ensemble de ces deux fois que les

philosophes ont appelé évidence; quelques-uns les ont distinguées par les noms de sens intime et d'évidence. L'homme peut encore avoir confiance dans les applications logiques de ses semblables, ou au témoignage du sens commun; c'est la foi humaine, lien naturel de la société. Enfin, l'homme peut avoir foi en la parole de Dieu; c'est la foi divine qui fait participer l'homme à l'ordre surnaturel, et qui pour cela s'appelle aussi foi surnaturelle.

Voilà donc quatre *Fois;* mais il faut remarquer que c'est improprement que nous avons donné le nom de foi à la foi naturelle; car là où il y a conscience parfaite, il y a lumière; là où il y a lumière, il n'y a plus foi, mais intuition; c'est pour cela que la lumière du ciel n'est pas appelée foi. Aussi saint Paul définit la foi *argumentum non apparentium*, le signe, l'indice, le témoignage des choses que nous ne voyons pas encore, c'est comme s'il disait l'indicateur d'une lumière que nous ne possédons pas. Au reste, il n'est point d'objet de notre connaissance qui soit entièrement objet de foi; il y a toujours un rapport lumineux pour nous, c'est celui d'être, parce que nous possédons la distinction fondamentale de l'être et du non-être, nous connaissons tout comme être en général, et il y a toujours pour nous sous ce rapport lumière et certitude; mais les autres rapports ne nous appartiennent pas nécessairement, et ils peuvent être l'objet soit de notre certitude, soit de notre foi; il n'y a pas d'objet si clair qui ne donne encore matière à la foi, et il n'y en a point de si obscur qui n'ait un peu de lumière.

Qu'est-ce maintenant que la science? et quel est son caractère distinctif? Si je ne me trompe, ce qui caractérise la science, c'est son but, et son but est la distinction ou le côté négatif des choses. Remarquons que la foi a toujours

pour objet le côté positif, celui qui correspond à l'être, à la vie, à la substance. Car, que sont les mystères? Des vérités où le fond l'emporte de beaucoup sur la forme; des vérités fondamentales, mais qui manquent d'explication; des vérités qui sont confuses pour nous. Or, qui dit confus, dit privé plus ou moins de forme : ce sont des vérités dont nous possédons la substance sans posséder encore la forme; mais nous soupirons après cette forme qui doit compléter notre possession et nous mettre dans la lumière; de là, cette profonde définition de saint Paul : *Fides sperandarum substantia rerum,* la Foi est la substance de ce que nous espérons; la Foi est donc le mouvement positif de l'esprit qui s'élance dans l'idée de l'être, sans attendre d'être suivi par la distinction. La Foi est le principe de la synthèse. La science au contraire ne peut subsister à l'état confus, et elle ne se réalise que par la distinction; le développement dans la variété a toujours été le caractère propre de la science et l'érudition sa mesure. L'homme de génie qui invente peut être un ignorant; le génie n'est génie qu'autant qu'il s'avance dans la lumière. Les apôtres qui ont éclairé le monde étaient des ignorants, excepté saint Paul, qui disait hautement que la science n'était pas l'instrument de ses œuvres. Le savant n'est savant que par la multitude des faits qu'il possède et par sa pénétration dans les détails. La science est le principe de l'analyse. Mais d'un côté la Foi ne peut jamais se trouver absolument seule; dans le premier acte de l'esprit humain il y a déjà de la science puisqu'il y a l'idée négative du non-être; les développements successifs de la Foi, quelque confus et indistincts qu'ils soient, ont besoin cependant d'être formulés à un certain degré; autrement, ls ne pourraient être énoncés ni être saisis par notre es-

prit. La Foi suppose le développement précédent de la science et souvent le renferme, voilà pourquoi quelques-uns ont cru que la Foi était tout. D'un autre côté, la science non plus n'est jamais seule, car dans le premier acte de l'esprit, il y a de la foi ou du moins l'objet de la foi, puisqu'il y a de l'idée positive de l'être; c'est la Foi qui est le principe et la vie de la science. Les développements successifs de la science tendent à sortir de leur morcellement et à remonter vers leur principe, et ils l'atteignent toutes les fois qu'ils arrivent jusqu'à l'unité; alors, ils sont unis avec la Foi, et deviennent lumière, voilà pourquoi d'autres ont pensé que la science était tout.

Cependant, toutes les fois qu'il y a réunion, harmonie de l'idée positive et de l'idée négative, c'est improprement qu'on se sert du mot science ou du mot foi; il n'y a plus foi, car là où l'on voit on ne croit plus; il y a plus que science, il y a conscience, unité, lumière, certitude. L'union de la foi et de la science, ce n'est plus ni l'un ni l'autre, c'est la philosophie ou l'explication universelle qui cherche les rapports des vérités traditionnelles avec les vérités scientifiques; la philosophie qui a toujours été le sommet de l'esprit humain et la sphère des plus hautes intelligences; la philosophie ou la vision intellectuelle, reflet et prélude de la vision intuitive.

Ces deux ordres de choses ont chacun leur développement à part, et de même que par la foi l'homme pénètre plus avant dans l'idée seule de l'être, de même par la science il peut pénétrer plus avant dans l'idée isolée du non-être. Il est important d'étudier ces deux mouvements avec soin. L'idée de l'être dans la foi se développe par la parole divine, et en cela elle nous offre la plus haute cer-

titude intrinsèque; mais cette certitude intrinsèque nous serait inutile, ne serait nullement certitude pour nous si elle ne parvenait en aucun point à notre conscience. Comment donc y parvient-elle? et par conséquent en quoi et à quel degré la foi est-elle certitude pour nous?

La foi étant positive est nécessairement une dans son essence, selon la parole de saint Paul : « *Unus Dominus, una fides.* » Nous n'avons qu'un seul Dieu et une seule Foi : ce qui est un est infini, ce qui est un est le même pour tous; il est donc impossible que l'essence de la foi consiste dans les détails de la foi qui augmentent avec toutes les révélations authentiques et toutes les définitions dogmatiques, qui changent dans tous les esprits, depuis celui du savant théologien jusqu'à celui de la simple femme qui croit en Dieu. Cependant les théologiens l'enseignent, la foi a été et sera toujours identique au fond, son essence ne peut donc consister que dans ce qu'il y a de commun à toutes ces intelligences qui croient; or, il n'y a qu'une chose de commune entre elles toutes, c'est l'idée de l'être ou de l'infini; ainsi, comme le disent encore les théologiens, la foi ne consiste pas fondamentalement à croire telle ou telle forme du dogme, mais à avoir une entière confiance en la véracité de Dieu, ce qui revient à avoir confiance à son infinité, car la véracité absolue de Dieu n'a de fondement que dans son infinité. Le sauvage qui ne connaît encore que le signe de la croix, et qui meurt dans le désir de connaître la vérité, a une foi aussi grande, aussi absolue que le théologien érudit qui possède tous les conciles. Que possédons-nous dans un mystère, sinon des termes en dehors de notre conscience, et par conséquent sans lumière pour nous? que gagnons-nous à savoir que Dieu est une nature en trois personnes, si nous ignorons

l'essence et les rapports de la nature et de la personnalité? Quelle lumière avons-nous de plus quand on nous dit que Dieu est Père, Fils et Esprit, si nous ne connaissons d'autre paternité, d'autre filiation que celle de la chair? Les mystères, en tant que mystères, en tant qu'au-dessus de notre raison, et par là objets de notre foi, ne nous donnent donc aucune lumière de plus; ils ne sont pas une lumière directe, mais ils sont indirectement lumière dans une lumière qui les éclaire tous, ils sont certitude dans une certitude sur laquelle ils reposent tous : c'est la lumière et la certitude de la double idée de l'être absolu, infini, qui est le fondement et l'essence de la foi. Remarquons que ce que nous pouvons comprendre et expliquer dans le domaine de la révélation, n'est plus objet de la foi pure, ne fait plus partie de ce développement isolé de l'être et se trouve hors de la question telle qu'elle est posée. Ainsi donc la foi isolée nous donne une certitude pleine et absolue, mais indirecte; certitude sans nouvelle conscience et par conséquent sans nouvelle lumière; certitude que nous tenons, mais que nous ne possédons pas comme un trésor dont nous n'aurions point encore la clef; certitude qui repose tout entière sur la confiance en l'infini dont nous avons l'idée.

Voyons à présent le développement de la science. L'objet de la science c'est le phénomène, mais le phénomène en lui-même n'est pas la science, la science n'est pas encore l'impression des sens par laquelle le phénomène arrive jusqu'à nous, car les animaux ont cette même impression et n'ont pas la science. Dirons-nous que la science est la pure distinction des objets? Non, car les animaux l'ont aussi. Qu'avons-nous donc de plus que les animaux dans nos rapports avec la matière? L'idée de l'unité, point de contact de l'idée négative avec la positive, point sans lequel

elle ne serait pas idée. Or, la distinction rapportée à l'unité, ce sont les mathématiques; c'est donc dans les mathémathiques, dans le sens le plus général du mot, que consiste la science pure. Et en effet, quelle science pourrait subsister sans compter? La science disparaît avec le nombre et reparaît avec lui; et quoiqu'il y ait une science appelée spécialement mathématique, où le nombre s'exerce sur lui-même, les mathématiques sont toujours le fond de toute science pure ou exacte.

Les mathématiques, comme nous l'avons vu, sortent tout entières de l'unité, et peuvent toujours s'y ramener; l'unité est au centre de l'intelligence et fait partie de la grande distinction fondamentale; les mathématiques constituent donc un rapport exact avec le centre, voilà pourquoi elles sont infaillibles, pourquoi elles rendent certain et incontestable tout ce qu'elles touchent; les mathématiques sont un casier numéroté, tout ce qu'on y fait entrer s'arrange de soi-même et devient intelligible, la science offre donc de son côté une certitude absolue. Voyons en quoi elle diffère de la foi.

La foi commence par une idée de l'être distincte dans la pensée de Dieu, distincte en elle-même, mais dont la distinction ne parvient pas à notre conscience; que nous parvient-il donc de cette idée? La substance. Cette idée serait donc ténèbres absolues, ou inintelligible si, venant s'appuyer sur l'idée de l'infini ou l'idée fondamentale de l'être, qui est inséparablement liée à celle du non-être elle ne se trouvait par là adossée au point lumineux qui est au centre de notre intelligence et qui lui communique sa lumière. Ainsi, la certitude de la vérité de foi n'entre dans notre conscience que par son contact avec l'idée générale du non-être, mais elle n'y pénètre pas par elle-même,

et n'achève pas de se distinguer; elle nous donne donc une certitude ou une lumière certaine, mais confuse. Il en sera tout le contraire de la science; l'essence de la science, ce par quoi elle commence, c'est la distinction; tout en elle est donc avant tout distinction; mais cette distinction, qui n'est que le sens de la forme, ne nous en apprendrait pas plus qu'aux animaux si elle ne remontait jusqu'à l'unité. Qu'est-ce que l'unité? C'est la forme générale de l'être, c'est sa première distinction, c'est le sommet de l'idée négative qui se trouve inséparablement liée avec le fondement de l'idée positive, l'idée générale de l'être. Par là, la science arrive donc aussi à ce point lumineux; elle en emprunte aussi la lumière, mais si elle entre en contact avec l'idée de l'être, elle n'y pénètre nullement; elle nous offre donc une certitude distincte, mais vide et sans réalité, une certitude qui éclaire des formes, mais ne nous apprend rien sur la substance; aussi, les mathématiques n'ont jamais rien fait découvrir directement ni sur l'âme, ni sur Dieu, qui sont vie et substance, ni sur les lois qui les régissent, mais elles ont fait de magnifiques conquêtes sur la matière qui n'est ni vie ni substance.

Nous avons donc deux certitudes, l'une pleine, substantielle, mais indistincte, l'autre distincte, mais vide et sans réalité; il est évident que ni l'une ni l'autre ne peuvent nous suffire et rassasier notre âme; il nous faut la possession de la réalité, c'est-à-dire la vérité à la fois substantielle et distincte; notre âme aspire donc à une troisième certitude qui soit l'union des deux que nous venons de décrire, cette troisième certitude qui est la vraie lumière, la lumière qui béatifie ne sera complète que dans le ciel. Nous n'avons, pour la réaliser sur la terre, d'autre instrument que la logique ou le langage, et nous savons que cet ins-

trument faillible entre les mains de l'individu n'agit entre les mains des masses qu'avec une lenteur désespérante. Et encore faut-il faire ici une observation importante. Le sens commun dans l'ordre de choses surnaturel tel qu'il existe, a une force incomparablement plus grande qu'il ne l'aurait eue dans l'ordre purement naturel. Otez la foi ou les mystères, que pourra faire le sens commun? Il ne pourra remonter au-delà de l'idée de l'être, ni sortir par conséquent de cette certitude creuse de la science, ni avoir d'autre Dieu que l'Être Suprême. Mais supposez les deux développements parallèles et séparés de la science et de la Foi, l'activité humaine peut unir et a déjà uni une portion quelconque de ces deux ordres, et c'est ce qui a fait jusqu'ici la richesse du monde, la vie des peuples et le progrès de l'humanité.

C'est le sentiment de cette vérité qui a donné à une noble intelligence l'idée d'un ouvrage que nous avons cité, ouvrage trop peu connu et dont le titre seul vaut cependant un livre; ce titre le voici, on peut le comprendre maintenant : *de l'Unité, ou Aperçus Philosophiques sur l'Identité des Principes de la Science Mathématique, de la Grammaire générale et de la Religion chrétienne*. Ces trois choses sont en effet la Trinité de la certitude, Trinité instrument de notre bonheur, Trinité indivisible et qu'on ne peut scinder sans nous blesser au cœur. Fourier, ce génie pénétrant, a senti l'harmonie profonde avec l'être qui était dans les mathématiques, et il a proclamé cette grande loi que les lois mathématiques étaient celles même de l'être, mais il est tombé dans le même piége que Pythagore; il a cru que les nombres étaient cause et substance, tandis qu'ils ne sont que forme et limite; il a voulu se passer de

la Foi et tout trouver dans les nombres, de là son ouvrage est resté dans le vide. Que lui manque-t-il? d'être vivifié par son union avec la Foi ; les siècles qui suivront opéreront cette union, et ce n'est qu'alors qu'on comprendra la grandeur de son œuvre.

Ainsi, la certitude a trois dimensions, et la dernière seule, qui suppose les deux autres puisqu'elle les unit, rend la lumière parfaite ; la certitude complète, cette certitude qui répand la lumière et la joie dans notre âme, après laquelle le monde soupire, n'est donc et ne sera jamais sur la terre que l'union parfaite de la science et de la foi.

Lorsque cette heureuse union vers laquelle nous marchons sera accomplie, ce sera le siècle de la vraie philosophie, ce sera le règne de la lumière, ce sera cette troisième révélation de l'Esprit-Saint tant attendue. Heureux ceux qui verront ces choses ! heureux ceux qui hâteront par leurs efforts ces temps désirés, heureuse la nation qui appellera les autres à ce festin solennel. L'Italie et l'Espagne manquent de science, l'Allemagne et l'Angleterre manquent de foi ; en France la science et la Foi luttent encore, mais elles y existent ; elle seule est donc dans la position de les faire embrasser et de faire jaillir la lumière qui doit éclairer le monde. Oh ! qu'elle sache remplir sa belle mission, et elle sera la reine des nations, reine par la lumière, c'est-à-dire par l'amour, reine sans jalousie, reine bénie et adorée, reine comme une mère au milieu de la famille qu'elle a élevée et qu'elle presse sur son sein.

Nous pouvons comprendre maintenant dans toute son étendue et dans toutes ses variations le rôle de l'Eglise dans le monde. L'Eglise est un corps savant, mais avec des caractères spéciaux. Les autres corps savants, nécessaires de tout temps, moins cependant depuis que l'imprimerie peut

tenir lieu de la tradition, sont des dépôts de sens commun, enregistrant ce qui entre dans son domaine et conservant ce qui est enregistré, ils sont donc nécessairement plutôt en arrière qu'en avant du mouvement de l'esprit humain, ils sont le bagage qui suit la société, portant ses provisions ; là se borne leur rôle dans tout le côté positif de la pensée. Cependant ils peuvent aider au progrès en un sens et faire avancer la science pure en rendant plus faciles les travaux individuels ; les savants peuvent, en s'unissant, mettre en commun leurs matériaux d'érudition et profiter mutuellement de leurs travaux mathématiques ; aussi, le rôle des académies purement scientifiques est-il regardé comme de beaucoup le plus important ; l'Eglise aussi conserve un dépôt, mais ce dépôt précieux est le sens divin ou la parole de Dieu.

L'Église comme corps savant a comme les autres, pour mission spéciale, de conserver son dépôt ; mais, par la nature même du dépôt qu'elle conserve, elle tient en ses mains la source de tout le progrès de l'humanité. Cette circonstance fait naître pour elle une nouvelle obligation qui lui est spéciale et qui ne pèse sur aucun autre corps ; c'est l'apostolat. Aussi c'est à elle et à elle seule, qu'il a été dit : *Docete omnes gentes*, enseignez toutes les nations : et en effet, qu'est-ce que les nations auraient à apprendre des autres? que peut apprendre à l'humanité un corps qui comme corps ne tire ses richesses que du sens commun qui les possède avant lui? Jamais un corps savant n'enseignera la nation où il se forme, car sa formation même suppose la science de la nation, il n'est lui-même que la concentration de la science qui est en elle. Quelle nation enseignera-t-il donc? verra-t-on jamais une académie se transporter dans la Chine pour l'instruire? Non, chaque chose

a son caractère propre, la science est négative et elle a par conséquent tous les caractères négatifs; le développement de la science est une œuvre personnelle, soit dans l'individu, soit dans la nation; la science est un vide qui a besoin de se remplir; la science est curieuse et non prosélyte, une académie envoie des savants parcourir le monde, non pour instruire les peuples, mais pour lui rapporter la science qui est à puiser chez eux. Il en est bien autrement de l'Église, la parole divine qu'elle possède n'est point puisée dans l'humanité, l'humanité ne la connaît point par elle-même, il faut donc qu'elle l'apprenne de ceux qui la possèdent; l'Église peut donc enseigner les nations. En outre, la Foi étant positive, doit avoir les caractères positifs, elle est vivante, expansive, elle a l'instinct de se donner elle-même, et elle le communique à ses ministres, voilà la raison du prosélytisme de l'Église.

L'Église seule a donc l'obligation et le droit d'enseigner les nations; empêcher ou restreindre ce droit, c'est jouer le rôle des persécuteurs, c'est commettre un crime de lèze-humanité, c'est arrêter le monde dans sa marche.

Au reste, l'enseignement religieux est le seul qui puisse être une obligation rigoureuse et avoir le caractère du prosélytisme, car, en qualité de positif, il doit avoir pour caractère propre l'expansion; par là même qu'il est principe d'expansion il est la source de tout développement et ainsi absolument nécessaire à la vie des peuples et au progrès du monde. Quant à la science, son enseignement est essentiellement libre. L'Église, comme corps savant et par sa nature même, est aussi dépositaire du sens commun de l'humanité et spécialement du sens commun de la société chrétienne, de là son aptitude de tout temps à enseigner non-seulement les dogmes de la Religion, mais encore les sciences,

et bien que quelquefois la science se soit plus développée en dehors d'elle que dans son sein, elle offre dans son enseignement, même de la science, une garantie bien précieuse, c'est qu'en elle la science rencontre la Foi, tend à s'y unir; ce qu'elle admet de la science est donc plus pur, moins mêlé d'erreur, plus près de la vérité, de sorte que bien qu'elle ne soit pas toujours la plus apte à faire avancer la science, elle est toujours la plus convenable pour en enseigner les éléments. La science enseignée par le clergé dépositaire de la Foi, qu'elle soit petite ou grande, se présente toujours dans l'esprit de l'enfant en harmonie avec la Foi ; mais si la Foi n'est pas dans le professeur qui enseigne la science, la Foi et la science enseignées séparément et quelquefois en opposition se présentent à l'esprit de l'enfant dans un état de désaccord et de dislocation qui jettera le trouble et le désordre dans son âme.

L'Église qui a par son apostolat une action positive sur la société, a sur elle une action négative par son tribunal dogmatique. Il est nécessaire de s'en faire une juste idée.

Nous avons vu le développement des trois branches de la certitude ; il y a développement de l'idée positive, c'est la foi ; développement de l'idée négative, c'est la science, et développement de l'union de ces deux idées, c'est le langage ou la philosophie.

Quelles choses sont nécessaires pour mettre l'homme en possession de ces trois développements? Le développement de la science, négatif, distinct, divisible, se juge par l'intelligence de chaque individu qui en embrasse un plus ou moins grand nombre de parties ; c'est là la seule manière de le posséder directement. Le peuple ne possède qu'indirectement un certain nombre des résultats de la science ; ne pouvant en juger par lui-même, il les

admet par une foi humaine qui lui fait croire en la parole des corps savants : aussi il n'en possède qu'une probabilité, et non une certitude; nous possédons le développement de l'idée de l'être d'une manière infinie; par la foi ou confiance en la souveraine véracité de Dieu, nous croyons non-seulement ce qui nous est parvênu de la parole de Dieu, non-seulement tout ce qu'il a dit, mais encore tout ce qu'il peut dire, c'est-à-dire tout ce qu'il pense, ou la vérité infinie. Nous possédons le développement de l'idée de l'être d'une manière plus spéciale et avec un commencement de distinction par la révélation telle qu'elle est dans la Sainte-Écriture; mais tout ce qui est mystérieux dans la Sainte-Écriture, nous le possédons actuellement d'une manière inutile, c'est-à-dire inapplicable; nous n'entrons en possession complète que lorsque nous pouvons faire entrer l'idée de l'être dans les formules de notre intelligence, ou autrement lorsque nous pouvons ramener à l'unité les deux dévoloppements de l'idée positive et de l'idée négative, ou encore lorsque le mystère recule et cesse d'être foi pour devenir par son union lumière. L'instrument de cette union, c'est la logique dont l'œuvre est tout entière à constituer des rapports d'identité entre les idées. Mais nous avons déjà démontré que la logique était faillible dans l'individu, et que le sens commun en était le juge suprême; il est donc le juge du développement philosophique ou de la lumière naturelle; rien de plus parfait et de plus lumineux que le jugement du sens commun, car il juge en même temps de la science en elle-même, dont il apprécie le développement, de l'idée de l'être qui y correspond, et qu'il n'admet qu'autant qu'il la pénètre intimement, et enfin de leur union. D'autre part, rien de plus restreint dans sa perfection; car d'abord il ne juge que de

ce qu'il comprend parfaitement. Or, il y a peu de vérités qui soient du domaine universel, et que de temps ne faut-il pas à une vérité neuve pour s'introduire dans ce domaine! Une nouvelle vérité dans le sens commun, c'est une transformation sociale; pour apprécier les développements transcendants de la philosophie, on est obligé de s'en rapporter à un sens qui n'est plus commun à l'humanité, mais seulement aux âmes d'élite, au petit monde des intelligences élevées et instruites dont le jugement n'est pas encore absolument sans appel, et encore que de temps avant que ce jugement soit rendu! Le sens commun est donc un tribunal très restreint dans son objet, et d'une lenteur excessive; c'est une aiguille qui ne marque que les siècles; aussi nul homme ne l'a entendu prononcer sur lui de son vivant, et tout génie est mort en appelant à l'avenir. Il est évident que les choses étant ce qu'elles sont, le tribunal du sens commun est insuffisant, et que la révélation a créé d'autres nécessités; et en effet, c'est un besoin pour les hommes d'appliquer ces vérités révélées, c'est-à-dire d'en tirer des conclusions dogmatiques et morales. Mais comment tirer des conclusions justes d'une vérité qui est mystère, c'est-à-dire qu'on ne comprend qu'en partie, et dont on se fait quelquefois une idée fort inexacte? Il est clair que toutes les forces humaines sont impuissantes à s'assurer de la justesse des conclusions qui s'échappent d'une vérité qui est en elle-même très imparfaitement connue; il faut donc, ou que l'homme erre dans un dédale d'incertitudes, qu'il y ait autant de religions et de cultes que de têtes, ou qu'un tribunal, assisté surnaturellement par l'auteur du développement surnaturel de l'idée de l'être, devienne le centre et l'unité des intelligences qui ont la foi : tel est le tribunal infaillible de l'É-

glise. Chaque nouvelle vérité fait faire un pas à la société qui les reçoit, les jugements du sens commun sont rares, vagues, difficiles à saisir et à formuler; ceux de l'Église sont prompts et précis; l'Église fait donc en un jour ce que le sens commun fait en un siècle. Il est facile de comprendre par là avec quelle rapidité merveilleuse elle a hâté les progrès du monde, et d'où vient la supériorité incontestable des nations chrétiennes. Une chose est cependant à remarquer, c'est que les jugements de l'Église sont, sous un rapport, moins parfaits que ceux du sens commun; car l'Église ne juge pas la science en elle-même, elle ne juge que d'une chose, c'est de la convenance ou de la disconvenance d'une conclusion logique déduite soit de la science, soit de la foi, avec le dépôt sacré qu'elle conserve; elle ne donne pas, comme le sens commun et la philosophie, la conscience complète sous tous les rapports. Et comment donnerait-elle ce qu'elle ne possède pas par elle-même? Pour avoir une conscience parfaite du rapport d'une conclusion logique avec un mystère, il faudrait comprendre le mystère; or, dans le concile œcuménique le mieux composé, il n'y a personne qui comprenne parfaitement les mystères; si l'Église est infaillible, ce ne peut donc être ni par la force, ni par la raison de chacun des membres d'un concile, ni par l'union de toutes ces raisons; mais ce ne peut être que par l'assistance surnaturelle qui lui a été promise par Jésus-Christ, car la conscience parfaite d'un mystère est impossible tant que celui-ci demeure mystère; l'Église ne peut donc pas donner la conscience parfaite de ses propres paroles, aussi ses vérités sont-elles des vérités de foi, d'où il suit que les conclusions que l'on tire de ses propres décisions, doivent encore être vérifiées par elle. L'Église est infaillible dans son

tribunal dogmatique; son apostolat, étant individuel, ne l'est pas, il peut arriver et il arrive assez souvent à ceux qui annoncent la parole de Dieu de mêler à leur enseignement de fausses conclusions; cela n'empêche pas que l'ensemble de leur doctrine manifestant la révélation et les décisions de l'Église ne soit vrai et ne porte la lumière dans les âmes. Ce tribunal dogmatique a presque toujours une action négative; les articles des symboles de l'Église sont peu nombreux, ses condamnations innombrables; l'Église n'est pas là pour inventer et pour marcher, mais pour conserver la révélation et régler la marche de l'esprit humain; elle le laisse se développer tant qu'il ne s'écarte pas de la route tracée par Dieu, elle est comme le chef d'un orchestre qui laisse marcher le concert, mais qui l'arrête dès qu'il entend une note fausse. Rien ne rend mieux que cette comparaison le sens d'une condamnation de l'Église; elle ne juge pas de la cause en elle-même, mais de son accord avec la révélation: or, de même que dans un concert, où des milliers de notes se font entendre à la fois, une seule rend tout discordant, de même un ensemble de conclusions logiques, un système condamné par l'Église peut n'être faux qu'en quelques points et renfermer un bien immense, mais à mesure que le système se développerait, cette déviation, imperceptible encore, deviendrait très funeste; l'Église rend donc un immense service en vous avertissant de cette déviation, de ce désaccord que nulle oreille humaine n'entendrait, mais que son divin instinct lui fait sentir. L'esprit humain ne doit donc point se décourager sous cette férule salutaire qui le reprend quand il commence à s'égarer et lui évite de grands malheurs; il doit, docile à l'aiguillon, modifier sa route et marcher toujours en avant, essayer toutes les directions jusqu'à ce

que le guide divin le laisse marcher; retranchez la note fausse, et les mille autres qui toutes avaient été suspendues à cause de celle-là, continueront à s'échapper en flots d'harmonie.

L'Église, dans ses jugements, procède presque toujours d'une manière négative; il y a une foule de choses dans la révélation qu'elle n'a pas définies, presque tous les articles de son symbole ont été faits contradictoirement, c'est-à-dire pour repousser une erreur; à mesure qu'une hérésie se présentait, elle déclarait le mystère attaqué, et spécifiant en quoi il était attaqué, elle ajoutait une distinction de plus à la foi.

La révélation et l'Église ne font donc pas tout, après eux l'œuvre est encore grande et belle. La foi ne forme point un tout complet dans ses détails, quoiqu'il soit parfait dans son ensemble; entre un mystère et un mystère, il y a un abîme à franchir, c'est à l'activité de l'esprit humain à le faire, et c'est là l'œuvre sublime à laquelle il doit se consacrer, car c'est par là qu'il arrivera à la lumière et au bonheur; il doit partir d'un mystère, et de conclusions en conclusions arriver au mystère suivant et renouer ainsi la chaîne de la vérité. La révélation et l'Église ne détruisent donc pas et ne rendent donc pas inutile le sens commun et la philosophie qui n'est que les efforts du génie pour étendre le domaine du sens commun; les vérités de la foi sont plutôt des jalons plantés dans le désert qu'une route tracée et suivie, c'est à la raison à tracer cette route. Mais, de même que celui qui tracerait la route sans suivre les jalons plantés par celui qui connaît seul l'immensité du désert se perdrait misérablement, de même la philosophie s'égare dès qu'elle n'a plus la foi pour guide; alors elle se perd dans de faux rapports, dans des rapports négatifs qui

se détruisent les uns les autres et la conduisent inévitablement à l'incertitude qui est ténèbres, au doute qui est la mort de l'âme, au scepticisme qui est l'erreur totale et universelle ou la négation de l'être ; alors elle détruit au lieu de construire, elle ruine au lieu d'enrichir, elle recule au lieu d'avancer, elle aveugle au lieu d'éclairer.

Si la philosophie individuelle peut ainsi s'égarer, le sens commun ou la philosophie universelle ne déviera point ; il va lentement, mais il arrivera : l'Église a placé d'avance une foule de vérités dont nous n'avons pas la conscience, la philosophie et le sens commun viennent après elle combler les vides, établir des communications entre toutes les vérités, comme le fil métallique l'établit entre tous les éléments d'une pile électrique ; à mesure que l'œuvre s'avance, ces vérités se fortifient, s'éclairent l'une l'autre, et quand on sera au terme, chacune de ces vérités, dont l'action paraissait si faible, paraîtra puissante, et toutes les faibles étincelles qui sortaient de chacune, isolées, viendront se concentrer dans un globe d'une lumière éblouissante et ravissante de beauté, nous les possèderons alors réellement, parce que nous les possèderons dans l'unité, et c'est pour cela qu'elles seront joie et lumière.

Lorsque l'Église, cette belle épouse de Jésus-Christ, s'est avancée dans le monde, elle a trouvé des peuples ignorants et égarés dans le vide de leur propre pensée ; elle répondait à leurs plus pressants besoins, elle les a instruits, éclairés, élevés, elle les a conquis et guidés par la double action de son apostolat et du tribunal de ses conciles ; elle était alors pour eux à la fois le positif et le négatif, elle était tout, elle portait les peuples dans son sein, ils n'avaient d'autre nourriture que son lait, et sa

gloire était sans pareille. Mais les choses ne pouvaient durer ainsi, il devait arriver un temps où son apostolat, qui durera toujours vis-à-vis de l'individu, devait s'épuiser vis-à-vis de certaines nations, il devait arriver un temps où l'Église, qui n'invente pas, n'aurait plus rien à dire de nouveau à certains peuples; ce temps est venu, qu'est-il arrivé? le monde ne pouvait pas s'arrêter-là : mais quel moyen lui restait-il pour avancer? un seul. La foi avait répandu sa lumière sur tout ce qu'il y avait de science dans le monde, il fallait un nouveau développement de science, afin de pouvoir unir cette science aux vérités impérissables du mystère, et faire ainsi jaillir dans le monde une nouvelle lumière. Or cette science, cette nourriture dont les peuples avaient besoin, ce n'était point dans l'Église qu'ils pouvaient la trouver; mais dans leur activité propre; ils ont donc fait comme les enfants qui ne trouvent plus une nourriture suffisante dans le sein de leur mère, ils le quittent pour la chercher ailleurs. L'Église a été saisie d'un effroi maternel en voyant ce départ de l'Europe; le Protestantisme s'est alors emparé de ce mouvement, il l'a faussé et perverti en l'exagérant, et il a changé en haine et division, ce qui ne devait être qu'une séparation naturelle et momentanée.

Toutefois, les peuples ne peuvent vivre de science pure; cet aliment négatif et creux torture leurs entrailles, il faudra que les enfants prodigues reviennent vers leur mère, qu'ils lui apportent tout ce fruit de leur chasse laborieuse que ses mains sauront préparer et rendre salutaire, parce qu'elle seule possède le principe positif qui doit le compléter. Cependant le mouvement de la science ne discontinuera pas, il est devenu un besoin de tous les jours, une partie nécessaire de l'aliment de la société; mais les peuples n'essaieront

plus de se nourrir de la science, sans qu'elle ait passé par les mains de l'Église et qu'elle se soit saturée de foi. L'Église ne sera pas leur nourrice, mais elle sera toujours leur mère.

Le Protestantisme n'a réussi que parce qu'il s'est mis dans le sens du mouvement des peuples; toute sa force a été dans le rationalisme qui a son côté vrai, puisque le point de départ de la certitude est dans l'homme; mais maintenant l'antagonisme du rationalisme et de la foi est terminé, ils s'embrassent dans la vraie théorie de la certitude; le Protestantisme n'est plus qu'une ombre qui s'évanouit à mesure que la lumière avance. Le rôle de l'Église change donc, et cela doit être, mais tous les cœurs s'en sont laissés troubler: elle-même s'attriste et se croit sans enfants au moment où ils vont lui revenir tous plus beaux et plus forts que jamais; ceux qui l'aiment et se rappellent les anciens temps, s'étonnent de ce qu'elle ne conduit plus les peuples par la main et les laisse courir devant elle, il leur semble qu'elle a moins de grandeur, et ils s'en affligent, mais ils ont tort, ce n'est que relativement qu'elle a diminué de grandeur, ce n'est pas elle qui est devenue plus petite, mais les peuples qui sont devenus plus grands; elle ne peut plus les porter dans ses bras, mais ils marcheront sous ses yeux, grands et beaux, et ils doivent faire sa gloire, car c'est elle qui les a nourris; et ses ennemis qui ne voient pas que son rôle pour être moins brillant n'en est pas moins beau dans le fond, s'écrient qu'elle est morte: mais plus que tous les autres ils se trompent, elle n'est point morte, puisque après avoir donné autrefois aux peuples le lait qui suffisait à tous leurs besoins, elle tient encore entre ses mains ce qui seul peut les rendre heureux: le vin de la foi qui réjouira leur cœur. Les peuples ont conquis le pain de la science à la sueur de leur front, et ils

ont voulu ne vivre que de lui ; mais ce pain sec altère leurs entrailles, ils sentent déjà que cela ne suffit pas, ils sont haletans et cherchent partout une source ; il n'y a de source que dans l'Église, il faudra donc qu'ils viennent la prier de répandre l'onction sur leur aride nourriture, et qu'ils oublient tous les chagrins de la séparation dans les délices d'un banquet qui remplira de joie toute la terre.

Résumons cette longue et difficile question. La certitude qui à son plus haut degré est la lumière, ne peut être, dans l'intelligence, que l'union ou le rapport des deux principes positif et négatif, de l'idée de l'être et de celle du non-être ; deux objets finis n'ont entr'eux, par eux-mêmes, aucun rapport absolu, ils n'ont que des rapports variables. Si les deux idées de l'être et du non-être pouvaient être finies dans l'homme, il serait par sa nature à jamais incapable de certitude ; mais l'idée de l'être ne saurait être autrement qu'infinie en elle-même : or, entre l'infini et le fini, il y a un rapport absolu, celui du centre, selon cette parole de Pascal : « Dieu est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Ce rapport nécessaire constitue dans l'âme intelligente une certitude fondamentale qui n'est qu'un point lumineux, mais qui rend l'homme accessible à toute lumière ; la certitude se développera dans lui à mesure que l'idée du non-être ira se divisant et se distinguant et qu'il aura la conscience des nouveaux rapports de cette division ou variété avec le fond un de l'idée de l'être.

L'homme peut par ses forces naturelles développer l'idée pure du non-être et en concevoir les rapports avec le point central, par là il possède la science pure ou la science mathématique ; mais pour concevoir un rapport certain avec l'idée de l'être autrement que comme centre, il faudrait

que l'idée du non-être fût aussi infinie et donnât le rapport du tout au tout; Dieu seul le peut. L'homme, par ses forces naturelles, est donc incapable de développer son idée de l'être; le côté positif de sa pensée sera improgressif; les conclusions qu'il tirera de l'idée de l'être, sans arriver jamais à une certitude absolue, ne seront qu'une série de probabilités décroissantes que le sens commun ne fera que rendre plus grandes. Mais Dieu, par un don gratuit magnifique, nous donne dans la révélation un développement de l'idée de l'être tiré de sa propre pensée; s'il nous le donnait tout distingué, nous aurions la vue béatifique; il nous laisse l'œuvre d'appliquer la distinction à ce développement révélé et de conquérir ainsi la lumière. Mais comment établir et constater un rapport entre un terme connu et un terme indéterminé en partie, tel qu'est l'objet de la Foi? La logique de l'homme est impuissante à cela, car malgré tous les efforts elle ne peut s'assurer que le rapport soit absolument exact; mais à mesure que l'intelligence parvient à transformer un mystère en le pénétrant, à le rendre ainsi déterminé, elle peut établir un rapport exact entre deux termes également déterminés. Telle est l'œuvre de la philosophie qui reçoit du sens commun, ou philosophie universelle, une sanction qui lui ôte la crainte de se tromper; mais bien avant que la philosophie ait amené l'homme à ce banquet délicieux, où il savoure la vérité dans son essence, où il voit la lumière en elle-même, Dieu, pour donner à l'homme une règle de conduite pratique, pour diriger l'activité de son génie, pour montrer de loin à son intelligence la route qu'elle doit suivre, Dieu a placé le tribunal de son Église pour juger, dans des régions dont nous ne connaissons pas encore les pôles, des rapports ou des discordances des élans aventureux du génie ou de la folie,

avec ces vérités mystérieuses que nous entrevoyons sans les comprendre.

La science pure, qui par elle-même serait vide et stérile, a donc dans la foi un champ immense à parcourir, un aliment intarissable où elle peut puiser la substance qui lui manque, et se vivifier ; et la foi trouve de son côté dans les développements successifs de la science des formes nouvelles dans lesquelles elle peut se dessiner, s'informer et devenir intelligible : elles ne peuvent se passer l'une de l'autre, elles sont comme les tuyaux d'un orgue et le souffle puissant qui les anime : les tuyaux seuls ne sont que des signes muets et sans vie, le souffle seul n'est qu'une puissance confuse et inintelligible ; mais cette harmonie qui vous ravit, ce sont ces mêmes tuyaux animés par le souffle, ce même souffle informé, modifié, varié par les tuyaux ; ils sont encore comme les voyelles sans formes et les consonnes sans âme : la voyelle c'est le souffle, c'est la vie, tels qu'ils s'échappent du sein de l'homme ; la consonne, ce sont les formes du gosier, des dents et des lèvres qui modifient le souffle vivant, mais informe : ce discours plein de force et de grâce qui éclaire votre âme, c'est la parole, union de tous deux, c'est la lumière qui jaillit de l'union de la vie et de la forme ; de même en s'unissant, la foi et la science feront la joie du monde, et cette union complétera les magnifiques destinées de la société humaine. Sur la terre, l'instrument de cette union, c'est la logique qui résout péniblement des problèmes toujours surchargés d'indéterminées ; au ciel, plus de doute, infaillibilité complète et absolue, nous verrons avec les yeux mêmes de Dieu, nous serons éclairés par sa divine lumière qui fait son éternelle béatitude : *In lumine tuo videbimus lumen* (Ps. 35.)

CHAPITRE XI.

DE L'ARC-EN-CIEL ET DES ATTRIBUTS DIVINS, OU DU NOMBRE SEPT.

Nous avons vu la Trinité, vie, forme, lumière, manifestée dans la création par les fluides, la géométrie et les couleurs, puis chacune de ces trois manifestations se subdiviser et exprimer dans sa sphère, d'une manière admirable, la Trinité tout entière; la lumière nous présente maintenant un autre mystère à sonder, elle a de toute antiquité écrit son énigme dans les nues en traçant les sept couleurs de l'arc-en-ciel. Qu'est-ce donc que le nombre sept? Renferme-t-il un mystère? et ce mystère, quel est-il?

Si ce nombre sept n'était que dans l'arc-en-ciel, on pourrait le négliger peut-être; mais n'est-il pas partout, là principalement où il y a du mystère? Dieu l'a placé dans les sept jours de la création et a fait aux hommes un commandement absolu d'en garder le souvenir dans la semaine: le nombre sept est dans l'arc-en-ciel, il est dans l'échelle musicale, dans les sacrements, dans les dons de l'Esprit-

Saint, dans les vertus et dans les vices, c'est le nombre privilégié des prophètes, il remplit l'Apocalypse; c'est donc un nombre mystérieux, et le mystère qu'il renferme est d'une haute importance, puisque Dieu nous le remet si souvent devant les yeux, et dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce; si Dieu nous le présente ainsi, c'est pour nous inviter à le sonder, suivons donc son invitation, et avec son aide efforçons-nous de pénétrer l'énigme.

L'arc-en-ciel est composé de trois couleurs appelées principales, les autres sont regardées comme des nuances intermédiaires entre les premières, des transitions de l'une à l'autre, l'arc-en-ciel nous présente donc le nombre sept comme complément du nombre trois : il nous présente d'abord le rouge comme point de départ de l'échelle, comme tonique de cette gamme lumineuse, et en effet nous avons vu que le rouge représente le Père, premier principe de l'être; il place le jaune, symbole de l'amour divin, au milieu, comme servant de lien entre le rouge et le bleu, entre le Père et le Fils, ou, si l'on veut, comme le produit de leur union. Mais entre le jaune et le rouge se trouve l'orangé, nuance intermédiaire tenant à la fois du rouge et du jaune, composé de l'un et de l'autre, servant de transition pour passer de l'un à l'autre. Entre le jaune et le bleu se trouve le vert, que tous les peintres composent avec ces deux couleurs; puis enfin au-delà du bleu se trouvent d'abord l'indigo, nuance peu différente du bleu, bleu plus foncé, puis le violet, mélange du rouge et du bleu; mais comment le violet peut-il tenir du rouge, qui est à l'autre extrémité? Pour comprendre ceci il faut concevoir l'arc-en-ciel comme un cercle lumineux coupé à l'un de ses points et étendu; alors les deux points qui se touchaient avant la division

du cercle se trouvent aux deux extrémités de la bande lumineuse.

L'arc-en-ciel nous apprend donc d'abord que le nombre sept n'est qu'une conséquence du nombre trois, qu'il n'est que le nombre trois lui-même arrivé à son plein développement; aussi, comme le remarque Bossuet d'après les Saints Pères, dans le langage mystérieux des prophètes, le nombre sept est synonyme de *complet*, et il sert à distinguer tout ce qui est entier, tout ce qui arrive à son plein développement, de ce qui avorte et ne réussit pas. Le triomphe du mal qui, arrêté par Dieu, n'arrive jamais à son terme, n'atteint jamais le nombre sept, il s'arrête au milieu de sa course, comme les persécutions d'Antiochus prédites par le prophète Daniel, et celle de l'Antechrist prédite par saint Jean, qui doit durer trois ans et demi, *tempus et tempora et dimidium temporis*.

Comment comprendre cependant que le nombre 3 se développe en 7 termes? On conçoit bien que 3 forces, 3 couleurs groupées forment entre chacune d'elles une nuance intermédiaire; mais alors nous aurons 6 termes seulement, d'où vient donc le 7e.

Nous trouverons, je pense, la solution du problème dans ce que nous avons dit précédemment de la Trinité; nous avons vu que la seconde personne de la Trinité avait un double aspect par son idée de l'être et du non-être, source et raison du nombre 2; or, afin que la manifestation de la Trinité soit complète, ne faut-il pas que cette double face nous soit signalée et connue? Et ne faut-il pas par conséquent 2 termes pour la seconde personne? Aussi, avons-nous vu jusque là toutes les manifestations du Verbe se diviser en deux; l'électricité se partage en deux, l'électricité positive et l'électricité négative; l'hyper-

bole se divise en deux courbes, et puisque dans l'arc-en-ciel il y a deux bleus qui se confondent presque à la vue, attribuons-les tous les deux au Verbe, et faisons-en l'expression de la double face de l'intelligence divine, alors l'arc-en-ciel n'aura plus de mystère, et cette seconde couleur, donnée à la seconde personne de la Trinité, nous expliquera le septième terme ; la manifestation complète de l'être se composera donc ainsi : trois termes exprimant la Trinité, un quatrième exprimant la seconde face du Verbe divin, enfin trois termes intermédiaires entre les trois personnes, en tout sept.

Le nombre 7 ne peut donc être lui aussi qu'une manifestation de Dieu ou de l'être, mais manifestation complète ; d'ailleurs, n'est-il pas évident que Dieu en tout et partout n'a pu exprimer que lui-même, puisqu'il est l'être tout entier ; en lui seul est donc la raison, le motif, le type et le modèle de toutes choses, et s'il y a 7 couleurs dans l'arc-en-ciel, si le nombre 7 est partout dans les œuvres de Dieu, c'est que le nombre 7 est en Dieu ; il faut donc qu'il y ait en Dieu trois attributs principaux intermédiaires entre les trois personnes divines, il faut qu'ils soient complexes, c'est à dire résultant de l'action simultanée de deux personnes, et ainsi ne formant pas eux-mêmes une personne.

Voilà ce que nous indique l'arc-en-ciel, ce que nous indiqueront toutes les autres séries en 7 termes ; mais avant tout, il faut chercher quels sont ces attributs en Dieu, alors nous aurons la raison primitive et fondamentale de toute manifestation en 7 termes, nous aurons dans sa source la raison du nombre 7.

Puisque c'est l'arc-en-ciel qui nous a donné la clé du nombre 7, c'est lui qui nous servira de type, c'est de lui que nous emprunterons l'ordre que nous devons suivre

dans nos recherches, c'est sur lui, en un mot, que nous ajusterons toutes nos séries ; nous regarderons donc comme premier terme d'une série quelconque celui qui correspondra à la couleur rouge, comme le second celui qui correspondra à la couleur orangée, comme le troisième celui qui correspondra au jaune, comme le quatrième celui qui correspondra au vert, comme le cinquième celui qui correspondra au bleu, comme le sixième celui qui correspondra à l'indigo, comme le septième celui qui correspondra au violet.

Dans cet ordre, le Saint-Esprit étant placé au milieu, est considéré non comme troisième personne, mais comme lien des deux autres. Au reste, ceci n'est qu'une abstraction ; on doit concevoir les trois personnes groupées comme les côtés d'un triangle qui sont chacun au milieu des deux autres ; l'arc-en-ciel, c'est ce triangle coupé vers l'un de ses angles et dont on a étendu les trois côtés sur une même ligne.

Ceci posé une fois pour toutes, nous procéderons toujours dans le même ordre afin d'éviter la confusion des idées.

Les grands attributs donnés à Dieu de tout temps sont l'immensité, la puissance, l'éternité, la bonté, la sagesse, la sainteté, la justice et la liberté ou l'indépendance. Nous savons que l'immensité et la puissance ne sont autre chose que la vie et l'expansion divine ou le Père lui-même ; la sagesse a toujours été regardée comme le Fils de Dieu ; la bonté est synonyme d'amour, et selon le sens que l'on donne à l'amour, elle convient à une des trois personnes ; il nous reste donc quatre attributs, la justice, la liberté, la sainteté et l'éternité qui, joints aux attributs représentant les trois personnes, complètent bien nos sept termes.

Quel est celui qui pourra correspondre au numéro 2 et tenir le milieu entre la puissance qui est le Père et la lu-

mière ou l'amour qui est l'Esprit? Il me semble que c'est la liberté. Remarquons en passant que l'idée que beaucoup se forment de la liberté est au moins incomplète; on la regarde uniquement comme la faculté de choisir entre le bien et le mal: cette définition ne convient qu'à l'homme en état d'épreuve; cette possibilité de tomber dans le mal, loin d'être une perfection et une faculté, n'est qu'une imperfection et une faiblesse, c'est le propre d'une liberté encore faillible, et tous les grands théologiens ont senti que la liberté ainsi conçue était inapplicable à Dieu, et que, par conséquent, elle devait avoir une acception plus haute et plus générale; saint Thomas la définit : « le pouvoir de tendre fortement vers sa fin, » l'essence de la liberté est donc dans la souveraine indépendance de l'action; la liberté, c'est agir non forcé par aucune nécessité, mais poussé par le mouvement propre de sa volonté, et pour agir ainsi volontairement, il faut deux choses, une force d'action et un but, c'est la vie ou la puissance qui donne cette force d'action; c'est la lumière qui montre le but. Un acheteur se présente chez un statuaire; il voit mille figures autour de lui, il les compte, cela suffit-il pour produire en lui l'action d'acheter? non, Il faut encore qu'il examine la beauté de ces statues, ce qu'il y a de positif en elles; mais s'il avait seulement l'idée générale de leur beauté, achèterait-il? non, il faut encore qu'il applique cette idée de beauté à l'une d'elles spécialement, ni la distinction ni l'idée positive ne suffisent donc séparées pour déterminer l'action; elles ne font agir que lorsqu'elles s'unissent en se concentrant sur le même point; mais quand elles sont ainsi unies elles sont la lumière. Que cette comparaison matérielle nous fasse comprendre ce qui se passe chez l'homme dans un ordre plus élevé quand il comprend et embrasse sa destinée à

la lumière de son âme. La lumière, c'est l'amour, car l'homme reste incertain tant que ses deux idées négative et positive sont contradictoires ou seulement isolées, mais dès qu'elles s'unissent, il y a ce qu'on appelle conviction profonde et absolue, il n'y a plus d'hésitation; la vie qui est puissance et expansion n'étant plus retenue par l'incertitude se déploie aussitôt avec force, et l'homme est emporté vers son but, il aime dans la plus haute acception du mot. Ainsi, la liberté, c'est l'action de la vie guidée par la lumière. La liberté, c'est en Dieu comme en l'homme: faire ce qu'on aime et aimer ce qu'on fait; elle trouve donc sa place naturelle entre le Père et l'Esprit-Saint, entre la vie qui est puissance, et la lumière qui est amour.

Quel sera le fruit de la lumière? La lumière, c'est l'union des deux idées de l'être et du non-être, ou la comparaison de l'être et du néant; quel est le résultat de cette comparaison? l'amour de l'être, l'aversion du néant, la tendance vers l'un, l'éloignement de l'autre. Souvenons-nous qu'il ne faut pas confondre le non-être avec son idée ou la distinction, sans la distinction on ne verrait pas la différence entre l'être et le néant, on ne pourrait donc pas aimer l'un, en goûtant sa bonté, et haïr l'autre en méprisant sa nullité; ainsi, par là même qu'on aime et goûte l'être, on aime l'idée du non-être qui nous le fait apprécier, et par là même qu'on repousse le non-être, on aime la distinction qu'on en fait et qui nous empêche de tomber dans ses piéges.

Nous voyons que la comparaison des deux idées ou la lumière se tourne pour ainsi dire vers l'idée de l'être ou l'idée positive, qu'elle se rapproche d'elle en montrant l'être comme le seul but et la seule fin. Or, cette tendance vers l'être ou l'infinie substance, ce positivisme de l'amour

qui fait sa perfection n'est autre chose que la sainteté; la sainteté en effet est cette rectitude de volonté qui tend sans cesse vers la perfection, vers l'infini, vers l'être, qui se détache, s'éloigne de tout ce qui est fini et néant, qui, par conséquent, se garde d'attacher son cœur aux créatures en ce qu'elles ont de distinct, de personnel, de limité, se détache même de sa propre personnalité; mais aime toutes les créatures ainsi que soi-même, en ce qu'elles ont de positif, c'est-à-dire en Dieu. Nous placerons donc la sainteté entre la lumière ou l'amour, et l'idée de l'être ou la sagesse, parce qu'elle n'est que l'amour de l'être et l'être de l'amour ou sa réalisation, la lumière sage ou la sagesse de la lumière, et nous comprendrons que l'Esprit de Dieu, qui est sa lumière, est appelé saint parce que c'est lui qui produit la sainteté et qui en est la source infinie.

La sagesse est le nom qu'on donne au Fils de Dieu; mais ce nom n'exprime pas complétement le Verbe. Sagesse vient du mot latin *sapere*, qui veut dire goûter, savourer, ce mot exprime admirablement la fonction de l'entendement divin, relativement à l'être, c'est-à-dire l'idée de l'être; tout au contraire, la pensée divine, agissant sur le non-être, ne goûte pas : elle distingue, divise et sépare; il faut donc un autre mot qui exprime cette action distinctive, ce mot c'est la justice. Platon emploie presque tout un livre de sa République pour faire comprendre que l'essence de la justice est de mettre chaque chose à sa place, soit dans l'homme, soit dans la société, c'est-à-dire que la justice est par essence : la vertu qui distingue; c'est la justice en Dieu qui sépare le vrai du faux, le bien du mal, et qui séparera à la fin les bons des méchants. Un fouriériste, M. Berthault-Gras, a admirablement défini la justice en disant : « La justice « n'est autre chose que les mathématiques en action, en

« application ; il ne peut y avoir de justice sans mesure, et « par conséquent sans mathématiques, celles-ci pouvant « mesurer toutes choses. » La justice n'est donc que la distinction ou le côté négatif de la pensée.

Quelques personnes auront peut-être de la peine à adopter cette idée si simple de la justice, parce qu'elles se représentent toujours la justice divine armée de foudres et déployant tous les efforts de la puissance contre les pécheurs ; mais je crois que ces personnes ont tort. Dieu a déployé sa puissance pour créer, il n'en a pas besoin pour nous punir : les punitions matérielles, tous les fléaux, le déluge le premier, présentent un aspect gigantesque et terrible, et semblent ne pouvoir être que l'effort d'une souveraine puissance ; mais cela n'est qu'apparent : ces fléaux, ces désordres de la nature ne sont, tout aussi bien que l'ordre, que des modifications de la matière, il faut tout autant de puissance pour maintenir la sérénité du ciel que pour déchaîner la plus furieuse tempête. Aussi voyez comment Jésus-Christ nous dépeint le jour de la souveraine justice, on n'aperçoit point le Fils de l'Homme épuiser ses efforts contre les pécheurs, son action au contraire est toute négative ; il ne dit qu'un mot : *Nescio vos*, je ne vous connais pas ; il sépare, *discedite*, et par le fait même de cette séparation, on est dans le feu éternel, feu nécessairement allégorique et différent du feu matériel, puisque l'âme, pur esprit, en est atteinte. Ce feu est aussi appelé ténèbres ; un feu sans lumière, un feu obscur exprime admirablement l'Être sans harmonie. Dieu n'a donc pas besoin d'effort pour punir l'homme ; il n'a qu'à l'abandonner, il agit directement ou positivement quand il aide l'homme de sa grâce ; mais dans la punition finale, il agit négativement, ou plutôt il n'agit plus ; il cesse, il rentre dans son repos et se dé-

tourne de cette créature qui s'est elle-même séparée de lui et a été ainsi l'artisan de son propre supplice.

De même donc que la sagesse est positive, la justice est négative, et ces deux attributs, toujours donnés au Verbe, seront l'expression des deux faces de la pensée divine dans ses rapports avec l'être et le non-être.

Il nous reste l'éternité pour remplir la septième place; il faut, pour que cette place lui convienne, qu'elle tienne à la fois de la vie et de l'intelligence, surtout négative, et c'est ce qui arrive en effet. Pour comprendre cela, il faut s'élever au-dessus de la notion incomplète que beaucoup se font de l'Éternité; ils la regardent comme une succession interminable d'instants: la succession des instants ne peut cependant convenir qu'au temps. Tous les philosophes et les théologiens ont senti que l'éternité était nécessairement une et indivisible, et ils ont tous adopté la fameuse définition de Boèce : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*; possession entière, parfaite, simultanée d'une vie sans limites.

Tâchons de bien comprendre ce que c'est que la possession de la vie. Remarquons d'abord que la possession n'est pas la jouissance : posséder et jouir sont deux choses distinctes. Un homme qui possède plusieurs habitations ne jouit que de celle où il se trouve actuellement; la jouissance est essentiellement actuelle; la possession renferme l'idée de durée. Comment possède-t-on ce qui est intellectuel? Par la science; on en jouit par l'attention. La perfection de la possession, c'est l'intégrité de la science ou la totalité des détails; celui qui possède le mieux une langue est celui qui en sait le plus complétement les règles et les mots. Mais ce n'est pas toujours lui qui en jouit le plus; c'est quelquefois celui qui, la possèdant moins, y

applique plus fortement son attention et en sent davantage les beautés. La possession s'empare davantage de la forme et de sa variété, la jouissance pénètre dans l'intime de la substance.

Nous possédons notre vie par le souvenir, nous la possédons d'autant mieux que le souvenir est plus détaillé; mais lorsque nous concentrons notre pensée sur un des points lumineux de cette vie, un soupir s'échappe de notre cœur, une larme humecte notre œil, nous en jouissons. Nous disons que les années de notre enfance nous échappent parce qu'elles se présentent confuses à notre souvenir; le temps oublié est perdu pour nous. Le sommeil, qui dérobe à notre possession une moitié de la vie, est le frère de la mort. Au contraire, nous disons que nous vivons beaucoup en peu de temps, lorsque notre vie, par la multitude de ses impressions, offre à notre mémoire une foule de souvenirs. Je n'oublierai jamais cette belle définition du temps, qui me fut donnée par un ami distingué par l'esprit et le cœur, trop tôt moissonné par la mort. C'était pendant un de ces voyages où la vie semble se multiplier; nous montions la profonde vallée de la Grande-Chartreuse, échangeant nos intimes pensées; frappés de l'activité de certains petits insectes, dont la vie est si éphémère, nous nous dîmes qu'ils vivaient plus en une heure que l'énorme boa, engourdi dans sa pâture, ne vit en un mois. « Oui, s'écria-t-il, le temps n'est rien en lui-même; toute sa valeur est relative; le temps, c'est la durée multipliée par la sensibilité. En Dieu, il n'y a plus de temps parce que la sensibilité, ou plutôt la délicatesse de son appréciation étant infinie, chacun de ses instants multiplié par cette sensibilité est d'une durée infinie. » Je gravai cette parole dans mon cœur.

Ainsi, la possession est plus ou moins parfaite selon qu'elle est plus ou moins distincte; cependant la distinction seule et purement négative ne suffit pas, il faut qu'elle soit ramenée à l'unité. Pour posséder une langue, il faut non-seulement en savoir les règles et les mots, mais encore il faut les savoir comme appartenant à une seule et même langue. Celui qui saurait tous les mots hébreux, grecs et latins sans distinguer à laquelle de ces trois langues ils appartiennent, n'en posséderait aucune. Comme nous l'avons vu déjà, nous ne possédons les nombres que par l'idée de l'unité; de même, celui qui ne rapporterait pas tous les actes et toutes les émotions dont il se souvient à sa propre vie, ne la posséderait pas réellement. La possession de la vie, c'est donc la vie distincte, et la distinction ramenée à l'unité de la vie, c'est la distinction au moment où elle entre en contact avec la vie; lorsqu'elle y pénètre et s'identifie avec elle, c'est plus que la possession, c'est la jouissance, c'est la lumière et la sainteté. Cette œuvre de la distinction sous l'influence de la vie ressemble au développement de la science pure que nous avons expliqué au chapitre précédent : on pourrait donc encore l'appeler la science de la vie. Cette possession étant l'œuvre spéciale de la distinction ou de la forme, source de la personnalité, est tout-à-fait incommunicable; c'est le sanctuaire de la distinction des êtres; en un mot c'est l'identité. L'éternité en Dieu, c'est donc la possession de sa vie sans bornes, c'est l'œuvre de sa distinction infinie, c'est sa science par laquelle il sait à la fois le passé, le présent et l'avenir; c'est en un mot l'identité divine; sa place est donc entre la vie et la distinction qui la composent, entre le Père et le Fils.

Ainsi nous trouvons en Dieu le type et la raison de cette échelle mystérieuse à sept termes, qui nous était proposée

partout comme une énigme : cette énigme provoquait notre esprit à s'élancer sans cesse en avant, il a trouvé maintenant son point de repos, car toute pensée de l'homme dévore devant elle et ne peut se rassasier que lorsqu'elle touche à l'infini, qui est la fin, la raison et le terme de toutes choses. Nous avons maintenant notre gamme infinie : vie, liberté, lumière, sainteté, sagesse, justice, éternité. Les physiciens voient dans l'arc-en-ciel une infinité de nuances, en Dieu aussi il y a une infinité d'attributs; mais de même que dans l'arc-en-ciel, il y a d'abord trois couleurs primitives, puis sept nuances principales, en Dieu il y a trois personnes et sept attributs dominants, qui réunis donnent une manifestation complète de lui. Dans l'arc-en-ciel le point le plus lumineux se trouve vers les confins du jaune et du vert; en Dieu aussi, le sommet de la perfection, la lumière et le beau, se trouve dans le troisième terme qui est amour et lumière, et son fruit la sainteté. En contemplant par la pensée ce cercle divin des attributs de Dieu, on croit voir la vie, qui est le principe de toutes choses, se dessiner d'un côté en passant par l'éternité; la justice et la sagesse s'éclairer de l'autre, en passant par la liberté, et arriver enfin à sa plénitude dans l'amour et la sainteté. N'est-ce pas l'amour, en effet, qui termine et complète la Trinité? et la sainteté ne nous est-elle pas montrée comme l'attribut le plus éclatant de Dieu? Aussi, c'est devant la sainteté que les séraphins se voilent de leurs ailes, comme s'ils n'en pouvaient supporter l'éclat; c'est devant elle qu'ils s'écrient l'un à l'autre, dans l'extase de l'admiration : Saint! saint! saint!

Pourquoi ces sept attributs ne sont-ils pas des personnes? La réponse est très simple. Nous avons vu que la personnalité était dans l'être, la conscience de la forme qui

lui est propre : or la pensée divine qui informe l'être n'a que deux termes, et deux termes ne peuvent former que trois combinaisons ; il ne peut donc y avoir que trois formes infinies ou divines, et par conséquent trois personnes. Il y a une forme positive, une forme négative et une forme harmonique : ces trois formes contiennent tout l'être ; les attributs intermédiaires ne sont point de nouvelles formes, ils sont l'action de chacune des trois personnes, l'épanouissement de chacune de ces formes.

Il est beau de contempler l'admirable génération des attributs divins. Une fois la Trinité complète, nous voyons encore trois attributs, produits communs des trois personnes deux à deux ; mais ce fruit ne reçoit pas la même chose de chacune des personnes qui le produit : de l'une il tient la substance, de l'autre la forme, de sorte que l'une est comme son Père, l'autre comme sa Mère. Ainsi la liberté produite par la vie dans la lumière tient de la vie sa nature vivante et active, et de la lumière sa forme complexe et harmonique ; la sainteté enfantée par l'amour dans la sagesse tient de l'amour sa nature choisissante, si l'on peut parler ainsi, sa nature de dilection, mais elle reçoit de la sagesse ou de l'idée de l'être sa forme positive ou d'unité qui la dirige exclusivement vers l'être ou l'infini ; enfin l'éternité engendrée par la justice ou la distinction dans la vie tient de la distinction sa nature infiniment variée, mais elle prend dans le sein du Père, source de toute unité, cette identité qui la rend indivisible et immuable.

Ainsi, au fond de tout cela, nous ne voyons que trois formes qui ont toutes leurs sources dans les trois personnes ; nous voyons la forme négative une seule fois dans la justice, la forme harmonique deux fois dans la lumière et dans la liberté, la forme positive quatre fois, une fois dans

le Père, une fois dans la sagesse, qui n'est que son image, puis dans l'éternité, qui l'emprunte du Père, et la sainteté, qui l'emprunte de la sagesse. Dieu est donc trois si on compte les personnes; sept si on compte les termes (1).

(1) On peut, pour l'intelligence de ce chapitre, voir la planche 2, fig. 1.

CHAPITRE XII.

DE L'ÉCHELLE MUSICALE.

L'échelle musicale, qu'on appelle ordinairement la gamme, est composée de sept notes : cette série a sept termes; elle n'est point arbitraire ni de création humaine, elle est dans la nature des choses, elle est un besoin de l'oreille; les hommes n'ont jamais pu chanter qu'au moyen de ces sept notes. La gamme a toujours été composée comme elle l'est aujourd'hui, sans que jamais personne ait pu dire pourquoi elle était ainsi plutôt qu'autrement. Il faut donc qu'elle ait sa raison dans la gamme des attributs divins, et qu'elle renferme de grandes analogies avec elle. Examinons.

On trouve dans la gamme, d'abord l'*ut*, la tonique, qui est le principe de toute la gamme, et à laquelle il faut que la gamme revienne pour pouvoir terminer ses modulations et donner un repos à l'oreille. Cet *ut* est intimement lié aux deux autres notes qui dominent avec lui toute la gamme; il en est si inséparable qu'il ne peut se faire entendre sans

elles. Frappez un corps sonore quelconque, et une oreille exercée y distinguera trois sons; avec la tonique, elle entendra la tierce et la quinte; ces trois notes font donc une Trinité. La tonique, comme principe, représente nécessairement le Père; l'ordre des couleurs dans l'arc-en-ciel nous a déjà désigné d'avance laquelle des deux autres notes doit représenter l'Esprit-Saint et laquelle le Verbe; la tierce ou le *mi* sera l'amour, la quinte ou le *sol* sera l'intelligence. D'ailleurs le caractère de ces deux notes justifie pleinement l'indication de l'échelle lumineuse : la tierce est la note la plus douce, la plus suave de la gamme, et l'accord de tierce est le plus moelleux et le plus tendre; la quinte est la note la plus tranchée et la plus facile à distinguer : l'accord de quinte est le plus distinct, le plus facile à saisir; aussi est-ce par le moyen de la quinte que ceux qui accordent les instruments parviennent à une si grande justesse.

Quand, dans un chant, la tonique domine, il prend un caractère solennel et majestueux; quand c'est la quinte, ce qui arrive très rarement, le chant a quelque chose de tranché, d'incisif, de dur quelquefois; le chant où domine la tierce est toujours le plus gracieux et le plus tendre.

Dans l'arc-en-ciel, la partie la plus lumineuse se trouve entre le rouge et le bleu; qu'est-ce que la lumière dans le son? il me semble que c'est la mélodie ou le chant. Écoutez une symphonie, il arrive quelquefois que le génie du musicien vous entraîne en des espaces étranges et inconnus; vous vous croyez en présence du chaos, au milieu d'une vaste nuit; vous attendez avec anxiété. Mais qu'un chant pur et limpide se dégage de l'orchestre, vous respirez; il vous semble qu'une lumière vient de paraître à l'horizon; ce sentiment qui vous oppressait presque de terreur disparaît avec les ténèbres, c'est-à-dire avec l'absence de la mé-

lodie. Or, dans la gamme, l'espace le plus chantant, si l'on peut parler ainsi, est entre l'*ut* et le *sol*, la tonique et la quinte, et c'est la tierce qui est au centre de cet espace. Examinez tous ces vieux airs traditionnels, ces airs si doux et si chantants qui n'ont pu s'effacer du cœur des peuples; ces airs si riches, sur lesquels on a fait de si nombreuses et de si belles variations, vous les trouverez presque tous renfermés dans cet espace lumineux de la gamme, limité par la tonique d'un côté, et par la quinte de l'autre.

C'est surtout dans le plain-chant dont fait usage l'Église, qu'on peut étudier plus facilement ces différents caractères que les trois notes communiquent au chant. Ce qu'on appelle les huit tons du plain-chant n'est en grande partie que des règles qui circonscrivent le plain-chant dans un espace limité, afin de faire dominer tantôt la tonique, tantôt la tierce, tantôt la quinte. Ces règles remontent à la plus haute antiquité; on les croit même venues par tradition de l'ancienne Grèce. Mais parmi les chants de l'Église, les plus beaux sont en général ceux renfermés entre la tonique et la quinte. Qui n'a été ému en entendant chanter, par ces voix si fraîches d'enfants, le chant suave des Lamentations? Ce chant ne sort pas de l'espace lumineux, et la tierce y domine tellement qu'elle y est plus répétée à elle seule que toutes les autres notes ensemble. Plusieurs antiennes à la Sainte Vierge, l'*Ave Verum* et presque tous les morceaux regardés par les musiciens comme des chefs-d'œuvre, sont circonscrits dans les mêmes limites, et doivent leur caractère, quelquefois même leur beauté, à la même cause.

Mais dans l'arc-en-ciel nous avons attribué deux couleurs au Verbe : il faut donc aussi, pour compléter l'analogie, lui attribuer aussi les deux notes correspondantes,

c'est-à-dire la quinte et la sixième, le *sol* et le *la*. Voyons si le *la* convient en effet au rôle que l'analogie veut lui faire jouer. *Ut* et *mi* s'accordent avec *sol* pour former un accord parfait : ces deux mêmes notes s'accordent aussi avec *la* pour faire également un accord parfait ou une Trinité, tandis qu'elles ne peuvent former d'accord avec aucune autre note que ces deux. Mais dans ce second cas, c'est *la* qui prend le rôle de tonique, et qui devient le principe d'une autre gamme qu'on appelle mineure, moins sonore et moins pleine, gamme douce et gémissante, admirable pour exprimer la douleur, la mélancolie, la terreur et la mort; gamme qui exprime aussi la naïveté, la simplicité et l'innocence; gamme, en un mot, qui a tous les caractères des beautés négatives comparées aux positives.

Quel est ce nouveau mystère qui se présente à nous? quel est ce nouvel ordre de choses qui vient de se symboliser à nos yeux? Qu'il y ait là-dessous une grande vérité, après ce que nous avons vu jusque-là, il est impossible d'en douter : il faut donc la chercher.

Ces deux gammes, qu'on appelle majeure et mineure, s'appelleraient avec plus de vérité, positive et négative : l'une nous représente l'harmonie de trois termes positifs, le Père, l'Esprit et la sagesse ou l'idée de l'être; c'est l'être sous son aspect infini, c'est Dieu dans son éternité bienheureuse. Quand le Père et l'Esprit entrent en harmonie spéciale avec la distinction ou l'idée négative, ils fécondent par leur union tous ces types finis qui sont de toute éternité, comme des germes dans les profondeurs de la pensée divine : alors éclot la création.

La gamme mineure ou négative est donc la gamme de la création, ou plutôt la gamme de l'homme, en qui se résume toute la création; de même que la gamme positive exprime

l'harmonie de l'infini en lui-même, la gamme négative exprime l'harmonie du fini avec l'infini, qui se réalise dans l'homme.

Mais pourquoi dans cette nouvelle gamme le *la* est-il tonique? Parce qu'alors la gamme exprime admirablement, soit la constitution même de l'homme, soit ses rapports avec Dieu. Nous avons déjà vu que c'était le côté négatif de la pensée qui distinguait l'homme de Dieu, et constituait sa personnalité; c'est donc cette idée ou plutôt cette forme négative finie qui fait que l'homme est homme; c'est donc le *la* qui représente cette idée négative qui doit donner le ton dans la gamme humaine. Nous avons encore vu, en traitant les sections coniques, que la pensée était dans l'être la faculté d'intus-susception et de communication, que ce n'était que par la pensée que nous pouvions pénétrer en dehors de nous, atteindre les autres êtres et nous les assimiler. Il suit de là que Dieu voulant communiquer avec ses créatures, n'a pu le faire que par la pensée ou par son Verbe, et que les créatures n'ayant qu'une individualité ou une personnalité négative, c'est dans la pensée négative que Dieu a dû trouver les premiers points de contact, et qu'ainsi, de toute nécessité, le Verbe est le médiateur universel; si donc nous pouvons communiquer avec Dieu, c'est d'abord par son idée négative, par son Verbe manifesté négativement ou sensiblement; le Verbe ensuite peut seul nous conduire à son Père : *Nemo venit ad Patrem nisi per me* (Jean XIV, 6), «*Personne ne vient à mon Père, si ce n'est par moi;*» et enfin il nous promet son Esprit-Saint, comme le complément de ses dons. Tel est donc l'ordre de nos rapports avec Dieu, par le Fils nous allons au Père et à l'Esprit. Ainsi, quand l'harmonie divine veut sortir de l'éternité pour résonner dans le temps,

il faut que le Verbe commence et donne le ton ; et la gamme qui symbolise cet ordre de choses commence par *la* et nous conduit à l'*ut* et au *mi*.

Remarquons encore une chose, l'*ut* et le *mi* ne peuvent, sans passer dans un autre ton, s'accorder avec d'autres notes que *sol* ou *la ; sol* et *la,* au contraire, après s'être accordés avec *ut* et *mi*, s'accordent tous les deux à la fois avec toutes les autres notes dans l'accord *sol si re fa la ;* ce qui exprime que c'est par son intelligence ou son Verbe que Dieu distingue, compte et apprécie ses propres attributs.

L'échelle des sons n'a donc pas trompé notre attente, elle est en harmonie avec les autres, et dans sa double gamme elle nous a révélé tout un ordre de choses dont les autres ne nous avaient pas encore parlé.

CHAPITRE XIII.

DES FACULTÉS DE L'AME HUMAINE.

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » La connaissance de Dieu doit jeter un grand jour sur celle de l'homme; car si Dieu s'est exprimé plus ou moins dans toutes choses, si jusque-là il nous a donné le type fondamental et la raison première de tous les êtres que nous avons interrogés, à plus forte raison devons-nous le trouver dans cette âme intelligente dont il a déclaré lui-même qu'il prétendait faire sa plus parfaite image. C'est un grand point, comme l'ont dit tous les anciens philosophes, que de se connaître soi-même : il semble que ce devrait être facile; l'expérience des siècles nous apprend le contraire, car l'âme humaine, sous le scalpel des psychologues, a passé par tous les degrés de la division, depuis 2 jusqu'à 32, sans pouvoir s'arrêter à aucun.

Il est incontestable que jusqu'ici rien n'a jeté une plus

vive lumière sur la nature intime de l'âme, que la notion de la Trinité. Les psychologies complètes et détaillées ne peuvent s'entendre sur le nombre des facultés humaines; mais toute psychologie sommaire en reconnaît trois en harmonie avec la Trinité. Le nombre trois est donc un point de ralliement pour les philosophes; le nombre trois est l'unité de la science de l'âme. Cependant, même sur ce point, l'accord n'est pas parfait. Depuis le christianisme, il n'est pas un vrai philosophe qui n'ait cherché dans l'homme le reflet du grand mystère de la foi; mais comme l'âme a évidemment plus de trois facultés, il a fallu choisir celles qui devaient être regardées comme principales. Plusieurs se sont mépris, et la trinité humaine a varié plus d'une fois, surtout dans son premier terme.

Si la notion de Dieu n'est complète qu'en sept termes, trois personnes renfermant quatre termes et trois facultés, fruits de l'activité de ces trois personnes; si l'âme humaine est la plus fidèle image de Dieu, ne faut-il pas que sa notion aussi ne soit complète qu'en sept termes correspondants aux sept attributs divins? Approfondissons cette pensée; peut-être avons nous ici la clé d'une psychologie, sinon nouvelle quant au fond, du moins plus nette et plus distincte, et surtout d'un arrangement logique et définitif.

Il faut d'abord bien établir la trinité humaine : nous l'avons déjà indiquée plusieurs fois, il est vrai; c'est ici qu'il convient de l'exposer d'une manière plus complète.

L'homme, la plus parfaite image de Dieu, doit être trinité, et les termes de cette trinité doivent pouvoir se nommer des mêmes noms : vie, intelligence et lumière. Ce qu'il y a de plus difficile à sonder, soit dans Dieu, soit dans l'homme, c'est cette première faculté, source et fondement

de toutes les autres, cette vie qui est le fond même de l'être, ce principe que saint Denis l'Aréopagite appelle *super-essentiel* et *super-éminemment abstrait*, cette vie que Cousin appelle spontanée, qui prévient toute réflexion, parce que c'est elle-même qui l'engendre, qui ne peut être saisie dans son état primitif, et fait le désespoir du psychologue; ce sont les ténèbres lumineuses dont parle la Bible, c'est la lumière sans distinction, qui éblouit et qu'on ne voit pas. « Nous apercevons nettement, dit La Mennais, les « notions constitutives de l'être; mais le fond de l'être « même, sa substance échappe à notre compréhension; « nous comprenons seulement l'impossibilité naturelle et « radicale où nous sommes de le comprendre..... Au-delà « sont d'épaisses ténèbres, une nuit immense où s'égare « sans fin la curiosité aveugle. Mais au-delà encore, en « un autre sens, bien au-delà des limites de notre intelli- « gence, le cœur plongé dans l'adoration, absorbé dans le « ravissement, perdu dans l'extase, sent par l'amour ce « qui ne peut être vu, et murmure au sein de l'être in- « compréhensible cette parole : Père! »

Ce principe de vie, ce fond de notre être, comme nous l'avons vu, est le même en nous qu'en Dieu, et reste en nous comme en Dieu un mystère; il n'a point reçu de nom parmi les hommes. Nous n'aurions jamais su le nom qu'il a dans Dieu, si l'Esprit-Saint lui-même ne nous l'avait révélé et ne nous en faisait pressentir la profondeur, selon cette parole de saint Paul : *Misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem abba Pater* : « *Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son fils qui crie en vous, ô Père!* » En Dieu il est Père, c'est-à-dire principe premier et universel; mais ce même principe, en contact avec notre personnalité finie qui n'en peut réfléchir l'immensité, ne paraît plus

avoir la même forme, et a besoin d'un nom spécial qui le distingue à ce point de vue. De tout temps l'intelligence et l'amour, second et troisième terme de la trinité humaine, ont été nommés et expliqués; mais ce fond de notre être a longtemps échappé au regard scrutateur du philosophe, et ce n'est que la notion révélée de la Trinité divine qui en a fait soupçonner l'existence distincte. Cherchons donc parmi tous les noms de facultés que les hommes se sont données celui qui sera le plus convenable pour l'exprimer, et adoptons-le.

Le mot vie est trop générique, car il convient à tous, depuis la plus petite créature vivante jusqu'à Dieu; il me semble que le mot qui approche le plus du sens que nous cherchons, c'est le mot *volonté*. Je sais que ce mot exprime quelquefois la direction de l'être, qui est le résultat de la lumière ou de l'amour; que d'autres fois il exprime la notion même de la vie éclairée par l'amour; mais d'autres fois aussi on lui donne un sens plus primitif. On dit d'un homme : Il a une volonté de fer, à laquelle rien ne résiste, et au moment où on parle, cet homme est dans le repos, ne songe à rien, ne veut actuellement rien, n'agit nullement : que veut-on dire alors par volonté, sinon une puissance résidant en lui à l'état radical, c'est-à-dire la force d'expansion de sa vie ou de son être, force qui en est la mesure? Le bouillant jeune homme qui fait son premier pas dans le monde ne sait encore ce qu'il veut; mais il sent en lui une force brûlante qui déborde, qui ne demande qu'une issue quelconque, et il marche avec confiance, se disant qu'il est plein de volonté. Nous trouvons facilement d'autres mots pour exprimer les autres facultés de l'homme, je n'en vois point d'autres pour exprimer ce premier principe d'une activité intelligente; nous appellerons donc volonté le pre-

mier terme de la trinité humaine, que ceci soit convenu une fois pour toutes.

La pensée divine nous a présenté deux faces, et il a fallu deux termes pour l'exprimer ; il en sera de même à l'égard de l'homme, car lui aussi a l'idée de l'être et du non-être ; il faut donc deux noms pour les exprimer.

La division de la pensée humaine en deux parties, déjà indiquée depuis quelque temps, a été clairement exposée par deux philosophes, MM. Bautain et Blanc Saint-Bonnet.

Voici les paroles de M. Bautain : « L'intelligence et la « raison sont donc des facultés distinctes de l'esprit hu- « main ; l'intelligence est le rayonnement lumineux de « l'âme pénétrée et fécondée par la lumière divine ; elle « établit autour de l'âme comme une auréole, et déter- « mine sa forme spirituelle, *l'entendement pur*, par lequel « l'homme peut communiquer immédiatement avec le « monde intelligible, avec la sagesse divine. L'être dans « sa triple manifestation en bonté, beauté et vérité, les « idéaux et les idées : tels sont les objets de l'intelligence. « Les objets naturels de la raison, qui a été souvent con- « fondue avec l'intelligence, sous le nom de raison supé- « rieure ou de faculté de l'absolu, sont les phénomènes ou « les images des choses, les faits de la conscience, les no- « tions abstraites et les signes qui les expriment. La rai- « son proprement dite ne peut juger que de ce qui est « universel. »

M. Blanc Saint-Bonnet expose longuement la différence qui existe entre ces deux faces de l'esprit humain, dont l'une regarde l'infini ou l'être, et l'autre le fini, la limite ou le non-être ; c'est sur cette distinction qu'est appuyée sa théorie de la certitude la plus complète jusqu'à lui, comme nous l'avons vu.

La double face de notre esprit est donc déjà admise et établie par les philosophes : c'est un fait reconnu ; nous avons à l'image de Dieu notre idée de l'être et notre idée du non-être. Par la première, nous communiquons directement avec l'infini par une espèce d'intuition, un sentiment intime qui remplit le fond de notre âme, mais dont la forme nous échappe, dont nous pouvons dire souvent comme saint Paul : *Quæ non licet homini loqui*, *dont il n'est pas permis à l'homme de parler ;* c'est ce sentiment vague qui aiguillonne et pousse le génie : tous ont plus ou moins ce sentiment ; mais le génie seul a la puissance de le traduire, de l'exprimer, de le réaliser. Voilà pourquoi le génie dit des choses divines, c'est-à-dire des choses qui, jusque-là dans le domaine de Dieu seul, passent ensuite dans le domaine de l'homme ; voilà pourquoi tous reconnaissent l'œuvre du génie, parce que tous y reconnaissent ce qui était déjà en eux, mais qu'ils ne pouvaient ni comprendre ni exprimer. Les plus simples, par là même qu'ils ne soupçonnent pas la difficulté de cette réalisation, croient qu'il serait facile d'en faire autant ; et si c'est toujours le peuple qui donne gain de cause au génie contre la jalousie de la science, ce n'est pas qu'il en comprenne toute la profondeur, nul au contraire ne s'en doute moins que lui ; mais c'est qu'il entre en communication avec lui par cette idée de l'infini qui gît au fond de son âme, il éprouve à sa lumière une béatitude qu'il ne cherche nullement à analyser ; aussi il l'aime sans la comprendre distinctement, tandis que la science, qui lui est inaccessible, est pour lui lettre-close, énigme, obscurité.

En Dieu nous avons appelé l'idée de l'être sagesse, expression dont le sens est *goûter*, parce qu'en effet Dieu jouit de cette idée dans toute sa plénitude ; il la goûte, la

savoure tout entière par la conscience infinie qu'il en a. L'homme au contraire, comme nous l'avons vu, n'a de cette idée infinie en elle-même qu'une conscience très limitée : cette conscience, il est vrai, grandira ; elle prendra dans le ciel un immense développement, continuera pendant toute l'éternité à se dilater rapidement et à dilater avec elle notre béatitude ; mais elle n'arrivera jamais au point d'être totale et complète, car pour cela il faudrait qu'elle fût infinie, et nous serions Dieu. L'idée de l'être dans Dieu a donc une différence fondamentale de l'idée de l'être dans l'homme, et toutes deux ne peuvent s'exprimer par le même nom.

Par la seconde face de notre esprit ou l'idée du non-être, nous divisons, discernons, séparons ; c'est là notre sens spirituel de la limite, et de même que par la première face nous communiquons avec l'unité ou l'infini, par celle-là nous entrons en rapport avec le multiple ou le fini ; ce côté de notre esprit est le médiateur entre notre âme et toute la nature, comme en Dieu, l'idée du non-être, qui constitue la personnalité du Verbe, est le médiateur entre nous et lui. Ainsi tout être communique par son côté négatif avec ceux qui sont placés au-dessous de lui.

La pensée négative de Dieu s'appelle justice, parce qu'elle est toujours juste ; elle ne peut moins faire de distinguer toujours parfaitement l'être et le non-être, le vrai et le faux, le bien et le mal, le bon et le méchant, et par cela même qu'elle les distingue comme formellement inconciliables, elle opère leur séparation ; rien ne peut se rejoindre de ce qui est séparé dans la pensée de Dieu, rien ne peut se séparer de ce qui est uni dans cette même pensée ; lors donc que la pensée divine nous voit par notre malice définitivement séparés du bien, nous sommes par là même

maudits : ***Discedite maledicti***, ***séparez-vous***, ***maudits;*** et lorsqu'elle nous voit unis par notre amour à notre centre et à notre fin, nous sommes par là même bénis et sauvés : *Venite benedicti patris mei, venez les bénis de mon Père.* Dans l'homme, au contraire, l'idée négative, loin d'être toujours juste, est toujours incomplète et par là même fausse sous quelque rapport; nous avons vu, dans le chapitre sur la certitude, que la faillibilité de l'homme n'avait d'autre cause que l'incapacité de sa distinction, on ne peut donc donner à celle-ci le nom de justice.

Quels noms donnerons-nous donc à ces deux faces du second terme de la trinité humaine? C'est la seule difficulté qui nous reste; mais elle est réelle, car cette division de l'esprit, n'ayant été bien analysée que depuis peu de temps, les philosophes ne s'accordent pas sur les noms qu'ils emploient; ainsi, M. Bautain appelle le sens de l'infini, intelligence, mot qu'il fait venir de *intus legere*, lire dedans; il appelle au contraire le sens du fini, raison, regardant la raison comme la faculté de raisonner, c'est-à-dire de diviser, déduire, analyser.

M. Blanc Saint-Bonnet distingue, lui, la raison du raisonnement et fait venir raison d'une racine hébraïque qui signifie *voir*; il en fait donc le nom du sens de l'infini; puis, faisant dériver intelligence de *inter legere, choisir parmi*, il en fait le sens du fini ou la faculté de la distinction.

Tant que l'usage, juge absolu en fait de langage, n'aura pas prononcé son arrêt, on ne peut faire un choix certain; il faut cependant en faire un.

Le mot qui exprimerait le mieux le sens de l'infini, c'est intuition, de *intueri, intuens, intùs ens, étant dedans;* c'est comme si on disait pénétrer au cœur d'une chose, voir son intime, y confondre son être; or, l'intime d'une

chose, c'est la substance, et la substance c'est l'unité ou l'infini; l'intuition exprime donc la vue de l'infini, l'union avec l'infini; mais l'usage a consacré ce mot à exprimer l'heureux état qui suivra cette vie, lorsque plongés dans le sein du Père nous pourrons pénétrer l'infini par tous nos regards, nous rassasier de la substance par tous les pores de notre être, sans empêchement étranger, sans autre obstacle que la limite même de notre être qui sera toujours plein sans pouvoir tout absorber. Alors, nous verrons réellement l'intime des choses, nous y serons tout entiers; maintenant, nous ne faisons que l'effleurer sans pouvoir le pénétrer jusqu'au fond, mais nous faisons de continuels efforts pour pénétrer plus avant, de sorte que notre état est plutôt une tendance à arriver à cette substance infinie, centre de tout, qu'une vue réelle, nous pourrons donc l'appeler entendement, de *in tendere, tendre dedans;* ce mot, d'ailleurs, n'est ordinairement pris que dans ce sens, et il exprime assez bien cet acte simple et unique par lequel l'âme cherche à se plonger tout entière dans l'infini et à s'harmoniser avec l'unité.

Pour exprimer l'idée du non-être, c'est-à-dire cette faculté par laquelle nous chercherons à distinguer quelque chose dans cet infini où nous sommes jetés, à compter des parties dans cette unité absolue, à choisir dans cette richesse sans mesure, nous prendrons le mot intelligence, en le faisant venir indifféremment de *intus legere, lire dans*, ou *inter legere, choisir parmi;* car, pour lire, il faut épeler, on ne lit qu'en distinguant chaque mot et chaque lettre, c'est donc au fond la même chose que choisir, et l'une et l'autre étymologie conviennent à la faculté de la distinction; il est donc arrêté que désormais nous exprimerons par *entendement* le sens de l'infini ou l'idée de l'être, tels qu'ils

sont dans l'homme, et par *intelligence*, le sens du fini ou l'idée du non-être, tels qu'ils sont aussi dans l'homme.

Jusqu'ici, on a appelé le troisième terme de la trinité humaine de ce même nom d'amour qu'on donnait au Saint-Esprit; mais il y a là, également, bien des incertitudes; car, d'abord, nous avons vu que le nom qui convenait le mieux au Saint-Esprit, était lumière, et que celui d'amour ne lui convenait que dans un sens très élevé, que les hommes donnent rarement à ce mot; d'un autre côté, ce que dans l'homme on appelle vulgairement *amour*, n'est nullement ce qui représente le Saint-Esprit. Essayons d'éclaircir cette difficile question.

Pour comprendre la trinité humaine, il faut, autant que possible, la calquer sur la Trinité divine; or, comment se forme la Trinité divine? Nous voyons d'abord la substance ou l'être, principe positif; puis, la distinction active, principe négatif qui, en vertu même de son activité, revenant vers la substance, la réfléchit et présente ainsi une double forme: l'idée de l'être, forme positive du principe positif, et l'idée du non-être, forme négative du principe négatif; une fois distingués ou personnifiés par la double forme, le Père et le Fils, s'unissant en unissant leur forme, s'embrassent d'un éternel embrassement; alors, l'être tout entier est éclairé, car il se voit un dans son principe, double dans sa forme, triple dans son union; il se comprend, se possède, jouit de lui; et cette lumière, cette compréhension, cette harmonie, cette béatitude, c'est l'Esprit-Saint. Jusques-là, nous avons vu tout dans l'homme se passer comme dans Dieu, nous avons vu la substance, une et indivisible, engendrer par son activité la distinction où l'idée du non-être que nous avons appelée intelligence; nous avons vu l'intelligence produire, par le mouvement réflé-

chi, l'idée de l'être ou l'entendement; l'homme aussi, a donc une substance positive, une personnalité négative et une double forme pour distinguer ces deux parties de son être : qu'il unisse donc ces deux formes, alors son être sera éclairé, il se comprendra, jouira de lui, aura conscience de lui-même, et cette conscience, qui est sa lumière, sera le troisième terme de sa trinité. Ce qui dans l'homme exprime le Saint-Esprit, c'est donc l'union de l'idée de l'être et de l'idée du non-être, union qui constitue ce que les philosophes appellent conscience de soi-même, union qui n'est autre chose que ce que nous avons appelé la certitude. Mais, y a-t-il un sens dans lequel la conscience et la certitude puissent se dire amour? C'est ce que nous allons voir.

Lorsque les philosophes parlent de l'amour et qu'ils veulent le montrer à son plus haut point de puissance et de grandeur, ils l'étendent peu à peu de l'individu à la famille, de la famille à la patrie, de la patrie à l'humanité, et de l'humanité à tous les êtres; cette immense société de la création entière, cette paix universelle apparaît donc à tous comme la plus complète manifestation de l'amour. Or, examinons bien quel est le seul moyen de cette société et de cette paix; c'est-à-dire, voyons ce qui unit et ce qui divise les hommes.

Cicéron, ce génie si universel, si profond et si souple, a défini l'amitié ou société parfaite entre deux âmes : le consentement des choses divines et humaines, en d'autres termes, la même manière de penser sur toutes choses : cette définition est, au fond, la définition de toute société des esprits; car, il n'y a rien au monde qui puisse réunir ou diviser les esprits que les pensées harmoniques ou inconciliables. Supposons que tous les hommes aient la même pensée sur toutes choses, peut-on trouver la possibilité

d'une seule dispute entr'eux? Le consentement! la société n'a jamais eu et n'aura jamais d'autre base et d'autre mesure que celle-là. Lorsque plusieurs hommes se rencontrent dans la même idée dominante, cela suffit pour les constituer en société; cette société est plus ou moins parfaite, plus ou moins intime selon que la quantité des idées identiques est plus ou moins grande; cette société est plus ou moins solide et durable, selon que cette conformité s'appuye sur des éléments variables, contingents ou absolus. Les voleurs s'unissent pour enlever une somme et se battent pour la partager, les associations commerciales varient avec les intérêts, l'union d'un peuple ou la perfection de la société se modifie avec les changements politiques. La société la plus parfaite, jusques-là, a été sans contredit le christianisme; elle est la plus intime, car elle a pour lien la foi, c'est-à-dire un consentement absolu sur toutes les choses divines ou positives; elle est immortelle, car elle est fondée sur un ordre d'idées qui est éternel et ne change pas; aussi, plus que toute autre, a-t-elle réalisé l'amour. Les païens stupéfaits s'écriaient : Voyez comme ils s'aiment! et depuis elle n'a cessé de remplir la terre des effusions de sa charité; que lui manque-t-il pour être parfaite et imiter le ciel? Il lui manque encore le consentement des choses humaines.

Mais la société parfaite est-elle possible? existe-t-il un moyen de la réaliser? Oui, il en est un, mais un seul; ce moyen c'est la vérité. L'erreur divise les hommes parce qu'elle est discordante avec elle-même, et elle a toujours été le principe de toute division; la vérité au contraire est une et absolue, et sa ~~profession~~ possession complète formerait cette société parfaite dont nous parlons; mais n'est-il pas évident que ce n'est que par la certitude que nous connaissons la vé-

rité? Qu'on se rappelle maintenant tout ce que nous avons dit dans le chapitre de la certitude, et l'on comprendra par quelle voie on pourrait arriver à ce grand consentement des choses humaines qui mettrait le dernier sceau à la société, déjà une dans sa foi, et catholique dans son extension. Nous savons que tout le côté négatif des choses, la matière, tout ce qui tient à la sensibilité et à la personnalité finie, en un mot tout le domaine de la science, ou l'idée du non-être est de sa nature divisible, mobile et variable; mais tout cet ordre de choses change, devient fixe et immuable, quand par la certitude il entre en harmonie avec l'idée de l'être, dont la foi n'est que le développement: c'est donc l'union de la science et de la foi ou la certitude qui peut réaliser ce grand problème. Qui ne voit maintenant la folie de ceux qui entreprennent de fonder la société sur de simples combinaisons matérielles, abstraction faite de toutes croyances, autant vaudrait bâtir sur les vagues de l'Océan; d'un autre côté, la société fondée sur la foi seule est encore incomplète, mais l'union de la science et de la foi, du négatif et du positif, produit la lumière, ou la certitude ou l'unité. Ainsi, ce beau règne du Saint-Esprit que tous attendent, cet heureux temps prédit par Jésus-Christ où il n'y aura plus qu'un troupeau et qu'un pasteur, cette dernière phase de l'humanité qu'on désire sans presque oser l'espérer, où l'on pourra dire de tous ce qu'on disait des premiers fidèles: Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme; en un mot, cette réalisation complète de l'amour ne sera l'œuvre que de la certitude. Toutefois, il est à peu près impossible que la réalisation soit complète sur la terre où nous avons tant de peine à atteindre la vérité; la société parfaite sera au ciel où nous participerons à l'infaillibilité divine; là, il n'y aura pas une seule pensée qui en choque une autre. Aussi,

nous serons tous *un* en Dieu, dans une paix parfaite, dans une harmonie ravissante, dans un amour sans mesure ; et nous ne serons dans la paix et l'harmonie, que parce que nous serons dans la lumière ou la béatitude. Chose admirable ! l'homme ne peut être en société avec lui-même, sans l'être d'abord avec Dieu ; ce n'est qu'en pensant comme l'éternelle vérité que les hommes peuvent parvenir à penser tous de la même manière. Dieu est l'unité. Aimez donc Dieu par-dessus tout et votre prochain comme vous-même pour l'amour de lui.

Nous voyons maintenant en quel sens la lumière est amour : appelons donc, si on le veut, le troisième terme de la trinité humaine, *amour ;* mais n'oublions pas dans quel sens nous l'entendons ici, les hommes le comprennent rarement ainsi. On entend ordinairement par amour, cette propension à se donner ou cette avidité à posséder : l'un est l'image du Père et n'est autre chose que l'expansion de la vie ; l'autre est l'image du Fils et n'est autre chose que la soif insatiable de l'intelligence ou la curiosité : voilà ce que sont ces deux sentiments dans l'ordre spirituel ; au contraire, dans l'ordre sensible qui seul attire l'attention d'un grand nombre, l'amour, ainsi compris, n'est autre chose que l'expansion du cœur ou bien la curiosité des sens. Quelquefois on donne à l'amour un sens plus élevé, on le regarde comme l'acte suprême de l'être, par lequel celui-ci prend une direction finale ; l'amour, ainsi compris, correspondrait à ce que nous avons appelé, en Dieu, la sainteté ; mais l'amour, tel que nous l'adoptons pour exprimer le troisième terme de la trinité humaine, doit être synonyme de lumière, conscience, certitude, unité.

Nous avons donc trouvé dans l'homme une image fidèle de la Trinité ; dans l'homme, comme dans Dieu, nous avons

d'abord vu la vie ou la substance, principe fécond de tout son être et premier terme de sa Trinité ; puis, une pensée vivante qui, par son activité, revêt une double forme : l'une négative, l'autre positive ; l'une directe, l'autre réflexe et formant le second terme ; enfin, un troisième terme qui est lumière, qui est dans l'homme comme dans Dieu, la conscience qu'il a de lui même, c'est-à-dire, pour l'homme, la triple conscience de son être, de sa personnalité et de leur union.

Dans l'homme comme dans Dieu, ces trois facultés fondamentales doivent avoir une activité qui les fait surabonder, déborder, pour ainsi dire, et produire comme une émanation d'elles-mêmes, qui les manifeste et les réalise ; allons à la recherche, et, l'œil toujours ouvert sur le type éternel qui a servi de modèle dans la formation de la noble créature que nous étudions, trouvons aussi dans l'homme les trois facultés intermédiaires qui compléteront le nombre 7.

La réalisation de la vie en Dieu, c'est la liberté ; elle ne sort pas du Père par voie de génération comme le Fils, qui, par sa forme différente, constitue une nouvelle personne : la liberté n'est autre chose que la personne du Père en action ; c'est la surabondance, le débordement de la vie qui surabonde sans cesser d'être elle-même et sans sortir de soi. Cette espèce de production est logiquement postérieure aux trois personnes ; ce n'est que lorsque les trois personnes sont formées, qu'elles agissent en présence les unes des autres et sous leur influence mutuelle. Ainsi, la liberté c'est l'épanouissement de la vie sous le regard de la lumière, c'est le faite de la vie colorée par un reflet de l'amour ; la vie, dans son premier acte, qui est la génération du Fils, agit, pour ainsi dire, aveuglément, c'est-à-dire par une né-

cessité absolue, inévitable, par la force de l'expansion qui est sa propre nature; mais, dans la liberté, la vie, éclairée par la lumière, voit clairement ce qu'elle fait; elle ne le fait que parce qu'elle le veut, parce qu'elle choisit, car nous devons nous rappeler que, des trois personnes, la lumière est la seule qui ait une forme complexe dans son unité. Nous avons dit, en effet, que le Père avait la forme positive, le Fils la forme négative, et le Saint-Esprit la forme harmonique, cette forme qui est si bien représentée par l'ellipse, courbe unique qui renferme dans son unité le germe de deux formes, c'est-à-dire les foyers qui sont comme deux centres. La vie a donc un choix à faire, puisque la lumière lui présente, dans son harmonie, la double idée de l'être et du non-être.

La vie, par la liberté, réalise tout ce que lui présente la lumière; elle réalise l'idée de l'être, d'abord en s'exaltant, en se dilatant elle-même, puis en se répandant dans la création et en se communiquant aux créatures; elle réalise l'idée du non-être en formant la matière; éclairée par une lumière parfaite, elle n'agit point indifféremment et en aveugle, elle fait tout avec un souverain discernement, donnant à chaque chose son importance propre, procédant avec ordre et créant chaque être dans une harmonie parfaite avec le tout, telle en un mot que le lui présente la lumière; elle fait cela parce qu'elle le veut, elle le veut parce qu'elle le voit infailliblement.

La même chose se passe dans l'homme, mais avec des différences. En Dieu, la lumière est parfaite; il est infaillible, il a la certitude infinie; il n'y a donc point en lui d'hésitation; son action est franche, soudaine, sans retour et néanmoins toujours libre. Au contraire, nous avons vu combien la certitude ou la lumière en l'homme était faillible

et chancelante ; la vie dans l'homme, ou la volonté, peut donc, à cette lumière, se tromper et hésiter ; en outre, cette lumière pouvant augmenter et changer l'aspect de ce qu'elle éclaire, la volonté aussi peut changer avec elle. Ainsi, dans tout être qui n'a pas l'infaillibilité par lui-même ou qui ne participe pas à celle d'une autre, la liberté entraîne l'idée d'incertitude, d'hésitation, de mobilité.

L'homme aussi a donc, à l'image de Dieu, la liberté, mais une liberté encore imparfaite, qui n'atteindra la perfection que lorsque lui-même participera à l'infaillibilité divine. Cette liberté, dans l'homme comme dans Dieu, est l'épanouissement de la vie sous l'influence de la lumière ou de l'amour.

La sainteté est le fruit de la lumière, la réalisation et la perfection de l'amour sous l'influence de la sagesse ou de l'idée de l'être ; elle est le sentiment de la supériorité de l'être sur le non-être, elle est la tendance vers l'être. De même que la vie, sous l'impression de la forme complexe de la lumière, semblait se diviser elle-même comme une balance qui peut pencher d'un côté ou de l'autre, de même la lumière, sous l'influence de l'idée de l'être, semble ramener sa forme à une unité absolue, en établissant la préférence de l'être ou du positif. C'est comme l'orbite que parcourt la terre ; cette orbite est une ellipse qui a deux foyers, mais le centre de son attraction n'est qu'à un de ses foyers ; elle ne reconnaît qu'un soleil, qu'elle aime exclusivement. Par la sainteté, l'amour se dirigeant vers l'être ou la vie, remonte vers son centre et se confond dans cette première unité dont tout est sorti. Or, comme c'est la sainteté qui est la direction de la lumière, comme la direction de la lumière influe sur la liberté ou l'action de la vie,

comme, à son tour, la vie influe sur l'action de l'idée négative ou l'éternité, la sainteté exprime donc la direction sommaire de tout l'être.

Quel nom donnerons-nous à la faculté correspondante dans l'homme, au fruit de son amour? Avant de lui en donner un, étudions-la en elle-même. Cette faculté, dans l'homme, est très différente de la sainteté de Dieu, et cela doit être, car le fruit de la lumière doit se ressentir des différences qui sont dans la lumière même.

En Dieu, la lumière est parfaite, absolue, infinie; la sainteté aussi est absolue, infinie. Il n'en est point ainsi de la lumière dans l'homme; elle peut se trouver à différents états, et ces états doivent entraîner des modifications correspondantes dans la faculté que nous étudions. Quels sont ces états? Nous l'avons vu en parlant de la certitude, il y a dans l'homme une lumière ou une certitude fondamentale et impérissable; c'est la grande distinction de l'être et du non-être, qui, dans l'état de pure nature, ne saurait s'étendre et ne pourrait projeter autour de lui que la lumière indécise qu'on appelle probabilité. Par la révélation, la lumière humaine entre dans une voie surnaturelle de progrès, qui lui permet d'étendre au loin son cercle de rayons; enfin, dans la vision intuitive, la lumière humaine se confondant, pour ainsi dire, avec celle de Dieu, devient comme elle infaillible et inébranlable. La lumière, dans son état purement naturel, c'est-à-dire la distinction fondamentale de l'être et du non-être, produit un fruit analogue, qui est le sentiment fondamental du bien et du mal. Les hommes ont donné à ce sentiment le nom de conscience, auquel ils ajoutent quelquefois l'adjectif *morale*. Ce nom de conscience morale est d'une profonde philosophie; ce mot a toujours voulu dire: une lumière intérieure, la science de

ce qu'il y a de plus intime dans son être ; il signifie, dans le langage philosophique, le sentiment de son propre être ; or les hommes expriment par le même mot le sentiment du bien absolu qui n'est autre que Dieu, ce qui serait faux et absurde si notre être ou notre substance n'était pas le bien ou la substance même de Dieu. La conscience morale, la distinction fondamentale du bien et du mal est donc, comme la distinction fondamentale de l'être et du non-être, indestructible dans l'homme et peut se mettre au nombre de ses facultés.

Dieu seul a la sainteté en propre, comme le chante l'Église : *Tu solus sanctus ;* cependant elle donne aussi le nom de saints à ceux qui jouissent dans le ciel et même à ceux qui croient sur la terre ; cela s'explique facilement : Dieu seul est saint, mais il peut faire participer l'homme à sa sainteté, et il lui en donne le moyen en le faisant participer à sa lumière, de deux façons, par la révélation sur la terre, par la vision dans le ciel ; de là deux saintetés, l'une commencée, imparfaite, amissible sur la terre ; l'autre consommée, absolue et conséquemment inamissible au ciel ; mais cette sainteté n'est autre que la conscience morale élevée à un ordre surnaturel, et rendue, par là, participante de la sainteté de Dieu, de qui découle toute sainteté : *Tu solus sanctus.*

La conscience morale et la sainteté sont donc, dans l'homme comme dans Dieu, le fruit de l'amour sous l'influence de l'idée de l'être : ce fruit s'appelle conscience si cette idée de l'être est dans l'état purement naturel ; il s'appelle sainteté, si cette idée de l'être a été élevée et dilatée par la foi ou si elle a reçu la perfection par la vision intuitive.

Cette faculté si mobile qui exprime la tendance de l'être,

qui en est comme le gouvernail, est encore susceptible d'un autre état ; l'amour peut se soustraire à l'influence de l'idée de l'être et enfanter en présence du non-être ; alors, au lieu de produire un fruit positif, il produit un fruit négatif comme l'idée négative dans laquelle il engendre. Cet état négatif de la conscience s'appelle la mort de l'âme, on l'appelle aussi la haine; c'est l'état des pécheurs sur la terre et des damnés au-delà de la vie.

On s'étonne que l'amour puisse ainsi dévier ; ceci est cependant un fait incontestable : pour l'expliquer d'une manière satisfaisante, il faudrait traiter à fond la question du bien et du mal, et ce n'est pas ici le lieu.

Nous appellerons donc la faculté de l'homme qui est entre l'amour et l'entendement, conscience ou sainteté, suivant les circonstances.

Il ne nous reste plus à trouver que la faculté humaine qui correspond à l'éternité divine. Par l'éternité, Dieu possède sa vie ; nous possédons la nôtre par la mémoire ; la mémoire sera donc la petite éternité de l'homme. L'éternité de Dieu présente deux caractères essentiels qui viennent, l'un du Fils qui la produit, l'autre du Père qui l'influence. Le premier caractère est une distinction poussée jusqu'à la dernière limite, ou plutôt au-delà de toute limite, puisque la vie sur laquelle elle s'exerce n'en a point ; par ce caractère, l'éternité assure à Dieu une possession complète de sa vie. Le second caractère est le reflet d'unité qui jaillit du Père sur cette distinction ; ce second caractère empêche la vie divine d'être une suite de vies différentes, et lui assure l'éternité. Ainsi l'~~éternité~~ identité est à la fois, pour Dieu, possession et identité. En effet, ôtez l'un ou l'autre, et Dieu n'est plus éternel ; d'abord l'éternité ne peut se concevoir que comme durée infinie : mais qu'est-ce que la durée ? ce n'est

autre chose que la distinction par laquelle on possède la vie. Quand un homme tombe en syncope et reste plusieurs heures dans cet état, il regarde à son réveil ces heures comme nulles, mais l'aiguille de l'horloge qui a marché, le soleil qui s'est caché derrière l'horizon, la parole de ceux qui l'entourent, lui apprennent que ces heures perdues pour sa vie ont existé pour d'autres vies, que s'il n'a pu les compter, d'autres pensées que les siennes ont pu le faire et leur donner ainsi une réalité qu'elles ne tiennent pas de lui ; mais si aucun de ces signes extérieurs ne lui manifestait l'existence de ces heures, il les retrancherait irrévocablement du nombre des heures. La pensée de Dieu, qui veille toujours, donne une réalité à toutes les heures que l'homme oublie, mais si Dieu lui-même tombait dans le sommeil, qui compterait les heures pour lui? qui irait l'avertir de la longueur du temps qu'il a perdu? il y aurait donc une lacune irréparable dans la vie de l'être, et l'éternité serait brisée. D'un autre côté, sans unité point d'éternité ; une suite d'être différents qui se succéderaient sans interruption ne seraient éternels ni les uns ni les autres ; il faut donc, pour réaliser l'éternité, que toute la distinction s'opère sur une seule et même vie, ou, autrement, que l'intelligence produise sous le regard de la vie et emprunte d'elle l'unité ou l'identité.

Ce que l'éternité est à Dieu, d'une manière parfaite, la mémoire l'est pour nous d'une manière imparfaite, et, d'abord, elle se ressent de la faiblesse de notre intelligence ou de notre distinction ; comme un réservoir mal joint elle laisse s'écouler et se perdre une partie de notre vie, mais, cependant, elle nous assure la possession de ce qu'elle garde ; d'un autre côté, de même que l'éternité ramène la vie divine tout entière à l'unité d'une seule pensée, de même la

mémoire résume toute notre existence en un seul point indivisible.

Pour comprendre cela, il faut donner au mot mémoire toute l'extension possible et y renfermer l'idée de prévision, car, bien que l'avenir ne nous appartienne pas, comme on le dit vulgairement, nous pouvons nous l'approprier, en jouir jusqu'à un certain point, et cela par le moyen du passé. Voici comment on peut se le figurer : Un homme a devant ses yeux un miroir, il se voit dans ce miroir et il y voit en outre une foule d'autres objets qui sont entièrement hors de la portée de ses yeux; de même nous voyons l'avenir reflété dans le passé. Certes je vois devant moi, non pas un jour, mais une longue suite de jours et de nuits, je puis concevoir à quelques secondes près leur longueur respective, je connais quelle sera, pendant ces jours et ces nuits, la course de la terre et des astres, les moments où ils s'éclipseront, les moments où ils feront sentir leurs influences. Voilà bien de l'avenir : où est-ce que je le lis? est-ce en lui-même? non, mais c'est dans les jours passés que je lis les jours futurs, c'est dans les lois du monde manifestés par la course régulière des planètes que je vois cette même course dans les siècles à venir, et si je pouvais connaître Dieu, toutes les lois et toutes les possibilités, je possèderais l'avenir tout entier. Je sais que moi, chétive créature, je vivrai éternellement, et je jouis par avance de mon immortalité. Où ai-je puisé cette connaissance de l'avenir? dans la parole de Dieu, dans sa promesse qui brille dans mon souvenir et dont la lumière illumine d'un seul trait toute mon existence; c'est donc dans le passé que nous lisons l'avenir, par conséquent notre prévision est dans notre mémoire, et c'est bien notre mémoire qui résume tout notre être, fait de tous les moments qui lui cor-

respondent une seule vie et non pas une succession de vies séparées.

Un être qui a dans ses facultés la possession de la vie et son identité est un être naturellement immortel; sa vie est inextinguible, il ne pourrait la perdre que par une violence extérieure; Dieu seul aurait peut-être la puissance de le faire, mais cet acte répugne à ses autres attributs et est par conséquent impossible. Dieu ne travaille jamais pour détruire.

Ainsi, c'est dans notre mémoire que gît notre immortalité; l'imperfection de notre mémoire, maintenant, vient de l'imperfection de notre distinction ou de notre intelligence à qui des milliers de détails échappent, mais cette innombrable quantité d'instants que nous n'apprécions point, Dieu les compte et ils sont dans la pensée divine; lors donc que par la vision intuitive nous communiquerons avec la pensée divine, nous y retrouverons tous ces instants et nous rentrerons en possession de toute la partie perdue de notre vie; nous commencerons alors la vie éternelle, cette vie parfaite qui ne laisse rien perdre et dont la possession est absolue. Mais ceci est vrai dans un sens plus sublime encore: notre mémoire étant plongée dans l'éternité de Dieu et environnée d'une lumière infinie ne reflétera plus sa propre existence seulement, mais encore toute existence; elle accompagnera, autant que ses forces pourront le lui permettre, le profond regard de Dieu sondant les mystères de sa propre vie; elle verra toutes les existences finies former avec la sienne une immense harmonie et toutes ensemble se perdre dans l'océan sans rivages de la vie divine: alors ce ne sera plus de sa propre vie, mais de la vie Dieu qu'elle s'enivrera à longs traits, perdue dans l'extase de l'infinie et indivisible éternité. O éternité! sublime éternité! quand finiront toutes

ces ombres du temps? quand serai-je plongé pour toujours dans ton sein? *Neque in cor ascendit hominis quæ preparavit Deus iis qui diligunt illum* : « L'homme n'a point encore compris tout ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. »

Nous pouvons maintenant comprendre ce que c'est que le temps. Les métaphysiciens qui en ont parlé avec le plus de profondeur assignent pour différence fondamentale entre le temps et l'éternité la succession et la permanence. L'éternité est permanente, c'est-à-dire qu'elle n'est point composée de parties successives, mais est une et indivisible; le temps, au contraire, se forme de parties successives et séparées les unes des autres. Où Dieu a-t-il pris le type du temps? comment son existence est-elle possible? Le voici : nous avons vu que l'éternité était le fruit de l'idée du non-être sous l'influence de la vie, ou, si l'on aime mieux, l'idée du non-être prenant la forme de la vie, de même que la liberté était la vie prenant la forme de l'amour, et la sainteté l'amour prenant la forme de l'idée de l'être ou de la sagesse. Or ce n'est que parce que l'idée négative prend la forme de la vie qu'elle devient l'éternité; c'est à la vie seule que l'éternité doit d'être permanente, une et indivisible. Supposons donc que l'idée négative produise seule et sans l'influence de la vie, elle produira une durée négative comme sa forme, une durée divisible à l'infini; elle produira le temps. Le temps est donc l'expression de l'idée du non-être dans la durée, de même que la matière est dans l'espace l'expression de cette même idée. Le temps et la matière sont deux idées corrélatives et inséparables : le temps, c'est la durée de la matière; sans la matière, il n'y aurait point de temps. Et, en effet, considérons que la manière d'être de notre âme intelligente est de la

même nature que celle de Dieu, et que l'immortalité et l'éternité sont sœurs. Notre pensée, comme celle de Dieu, mais d'une manière moins parfaite, est à la fois dans le présent, le passé et l'avenir; si nous tenons au temps, c'est par la sensation et non par l'idée; notre existence spirituelle est indivisible : il nous serait impossible de l'évaluer en durée, sans les jours, les nuits, les mois et les années que marque la matière, et sans les impressions sensibles qui en résultent pour nous. L'application que nous faisons de nos sensations à notre vie intellectuelle ne saurait en altérer la nature intime; elle ressemble à ces vains cercles que l'imagination de l'astronome trace dans la voûte des cieux pour la mesurer, cercles qui ne sont que dans sa pensée, qui ne divisent point réellement l'immensité de l'espace, mais lui laissent sa majestueuse unité.

Ainsi l'éternité et l'immortalité, c'est la conscience que la vie ou la substance a d'elle-même sous le rapport de la durée; le temps, c'est la durée où n'entre pas la conscience de la vie, la durée de ce qui est sans substance, la durée de la mort. L'éternité, c'est le temps, plus l'unité, le temps qui, indéfini de sa nature, devient infini par la vie; le temps, c'est le squelette de l'éternité. La vie peut comprendre le temps par le côté négatif de sa pensée : c'est ainsi que Dieu le comprend et le réalise dans la création; c'est ainsi que notre âme entre en rapport avec lui; mais le temps ne peut pénétrer dans la vie, ni l'altérer, ni se l'assujétir; la vie ne meurt point : celui qui la perd ne l'a jamais possédée; il n'en a jamais eu qu'un vain usufruit.

Voilà maintenant une psychologie en rapport avec la psychologie divine, si l'on peut parler ainsi. En l'homme comme en Dieu, nous avons trouvé d'abord trois formes qui renferment quatre termes; ces trois formes enfantent

en présence l'une de l'autre, et produisent trois fruits merveilleux ; mais ces fruits ne réalisent point de nouvelles formes fondamentales, car trois seulement sont possibles, la forme positive, la forme négative et la forme harmonique. La forme négative seule, qui est divisible à l'infini, en se modifiant, réalise le fini, et entraîne des modifications harmoniques correspondantes, de même que deux quantités, dont l'une est mobile et l'autre fixe, enfantent une infinité de rapports différents : c'est ainsi que sont devenus possibles tous les êtres finis ; mais la variation de l'infini au fini ne change rien au caractère de ces trois formes, qui restent toujours les mêmes et les seules possibles. En Dieu nous avions la vie, la liberté, la lumière, la sainteté, la sagesse, la justice, l'éternité ; dans l'homme nous avons la volonté, la liberté, l'amour, la conscience morale, l'entendement, l'intelligence, la mémoire ; un seul de ces termes a la forme négative : c'est dans Dieu la justice, dans l'homme l'intelligence ; deux ont la forme harmonique : en Dieu la lumière et la liberté, dans l'homme l'amour et la liberté ; quatre ont la forme positive : en Dieu la vie, la sainteté, la sagesse et l'éternité ; dans l'homme la volonté, la conscience morale, l'entendement et la mémoire ; ainsi nous pouvons comprendre dans toute son étendue le sens de cette parole divine : « Faisons l'homme à notre image (1). »

(1) Voyez planche 2, figure 2.

CHAPITRE XIV.

DE LA MATIÈRE OU DU NOMBRE CINQ.

Avons-nous bien dit tout l'homme? non, car il renferme deux natures. Nous avons parlé de la nature intelligente, mais nous n'avons rien dit de la nature sensible, qui cependant a aussi ses facultés. L'homme communique avec la matière; nous ne savons encore à quel point et de quelle manière il entretiendrait des rapports avec elle, s'il était un esprit pur; mais il est certain que dans l'état actuel des choses, notre raison ne communique pas directement avec la matière, et qu'elle ne le fait que par un intermédiaire : ce sont les cinq sens. Ici se présentent de graves questions. Pourquoi les sens sont-ils au nombre de cinq? pourraient-ils être en plus grand nombre? qu'est-ce que le nombre cinq? Voilà un mystère qu'il faut éclaircir avant d'aller plus loin, si nous ne voulons pas tâtonner pendant le reste de la route.

D'abord je pense avec les philosophes que les sens ne doivent pas être regardés comme cinq facultés différentes, mais seulement comme les différents moyens de la même faculté, laquelle peut se considérer comme une intelligence sensible, qui a pour objet la matière. Pourquoi donc la diversité de ces moyens? sans doute parce qu'elle est nécessaire pour arriver à la complète connaissance de l'objet qu'elle doit embrasser. Ce sera donc dans la matière même qu'il faudra chercher la clé du mystère, et c'est ici le lieu de l'étudier.

Qu'est-ce que la matière? Nous avons déjà répondu que c'était l'expression du non-être, que si le nom d'être pouvait encore lui convenir, c'était un être sans substance, n'ayant par conséquent d'autre réalité que la forme, c'est en un mot une négation exprimée. Je ne suis pas le premier à dire cela; les philosophes de l'Inde, plus exagérés, la niaient entièrement et ne la regardaient que comme une pure illusion; en Grèce, Pythagore et l'école métaphysicienne d'Élée lui refusaient aussi la réalité de la substance; beaucoup d'autres ont depuis soutenu la même opinion; enfin deux des derniers grands travaux philosophiques qui ont paru parmi nous reproduisent aussi la même idée; M. de La Mennais, dans ses Esquisses d'une Philosophie, et M. Blanc Saint-Bonnet, regardent la matière comme une pure limite, l'un comme la limite de la créature, l'autre comme la limite de la manifestation divine. N'est-il pas frappant de voir tous ceux qui réfléchissent le plus profondément arriver à cette conclusion qui choque si durement les impressions des sens, impressions si difficiles à vaincre? C'est qu'en effet, si l'on accorde la substance à la matière, son existence renferme une contradiction et une absurdité que je défie qui que ce soit de justifier, et contre

laquelle tous les efforts des philosophes ont échoué jusque-là.

Dans la matière supposée substantielle, la molécule primitive est impossible; car il est également inadmissible qu'elle ait de l'étendue et qu'elle n'en ait pas. Ceux qui ont nié l'étendue de la molécule primitive ont été obligés de dire que la matière était composée de parties infiniment petites et placées à une distance relativement infinie les unes des autres. Qu'est-ce que cela, sinon la négation complète de la matière et de l'espace? Que sont des points sans étendue et dont l'addition forme une étendue, sinon des zéros dont l'addition forme une quantité, c'est-à-dire une absurdité manifeste? Mais on les place à distance, et comme entre des points sans étendue la distance est de toute nécessité relativement infinie, il faut alors admettre une addition de distances infinies qui produit une étendue mesurable. Enfin des points sans étendue n'occupant point d'espace sont incapables de distance quelconque; le point sans étendue c'est là où la matière n'est plus et où commence l'esprit; le point sans étendue, c'est l'immensité divine.

Il est évident que cette monade simple dont on a voulu faire la molécule primitive n'est pas de la matière; elle est donc esprit. La matière, dans l'hypothèse que nous examinons, serait donc un composé d'esprits qui, incapables de distances, seraient néanmoins supposés à des distances qu'on appelle infinies, de peur de les appeler nulles. Cette hypothèse est donc insoutenable.

L'autre n'est pas moins inadmissible; car si la molécule primitive a de l'étendue, elle est nécessairement divisible et composée de molécules plus petites; elle n'est donc pas primitive, et tant qu'il y aura étendue, il faudra reculer

jusqu'à ce qu'on tombe dans l'abîme de l'hypothèse précédente.

Quel est le vice de cette dernière supposition? c'est qu'elle regarde la molécule comme une substance. Or, dans la substance tout est réel, et la divisibilité suppose et entraîne la division actuellement réalisée; cependant autant la divisibilité indéfinie est une conséquence inévitable, autant la division indéfinie, matériellement réalisée, est inadmissible. Il en est ici comme des nombres; tout le monde convient que dans les nombres la multiplication est indéfinie et la division aussi; tout le monde convient en même temps qu'un nombre infiniment grand ou infiniment petit est une absurdité : c'est que le nombre n'est pas une substance, il est une abstraction de l'intelligence, il est la forme immatérielle dont la matière n'est qu'une traduction; le nombre peut néanmoins arriver à l'infini en remontant dans le sein de l'unité qui est la forme de la vie ou de la substance, mais alors il n'est plus nombre; de même la matière ne peut remonter à l'unité sans cesser d'être et se détruire elle-même.

Reconnaissons donc que la matière n'est pas substance, et nous échappons à toutes ces difficultés; car alors, la divisibilité n'entraînant pas la division, peu nous importe le plus ou moins d'étendue de la molécule primitive. Dieu l'a faite comme il a voulu; il aurait pu la faire grande comme un monde; il aurait pu la faire plus petite qu'elle n'est; mais elle ne sera pas plus composée dans un cas que dans l'autre, parce qu'elle n'est qu'une négation et que la négation du tout peut être aussi simple dans son acte que la négation de la plus petite partie; et l'expression de cette négation, ou la molécule primitive, sera toujours également divisible et indivisée.

Maintenant que nous avons discuté l'essence même de la matière, essayons de compter ses propriétés fondamentales; je dis fondamentales, car je ne veux chercher que les propriétés sans lesquelles la matière ne saurait être, et qui découlent nécessairement de son essence.

Qu'est-ce que la matière? C'est la traduction de l'idée du non-être. Le non-être est la négation de l'Être; mais doit-on dire également que l'idée du non-être est la négation de l'idée de l'être? Non, car l'idée du non-être n'est pas une non-idée, l'objet seul de ces idées est opposé; mais en elles-mêmes et en tant qu'idées, elles sont tellement inséparables qu'elles ne peuvent arriver à la conscience l'une sans l'autre; elles ne peuvent même subsister l'une sans l'autre, elles se supposent, se rendent intelligibles mutuellement, se font ressortir l'une l'autre. Ainsi la ligne qui termine un corps me présente deux aspects et deux côtés, l'un qui m'indique la portion de matière qui forme le corps, l'autre l'espace vide qui l'environne; cependant ce double aspect ne vient que d'une seule ligne aperçue d'un seul regard. L'idée du non-être ne renferme donc pas en elle la négation de l'idée de l'être. Le non-être est en lui-même inexprimable, la destruction seule de l'être pourrait lui correspondre absolument; mais l'être supposé, le non-être n'est pas; il ne peut plus être qu'une abstraction de la pensée, c'est dans la pensée seule qu'il a une apparence de réalité.

D'un autre côté l'idée du non-être, si elle ne nie pas l'idée de l'être, ne l'exprime pas non plus, car l'idée n'exprime que son objet; l'idée de l'être n'est donc contenue sous aucun rapport dans l'idée du non-être, elle n'y est exprimée ni niée, et il ne peut ici en être question en aucun sens, voilà donc déjà un terme à rayer de notre liste. L'idée du non-être ne peut donc avoir plus de six termes; mais en

gardera-t-elle six ? La sainteté est un mélange, une combinaison de l'amour et de la sagesse : l'absence complète de l'un des deux éléments n'entraîne-t-il pas celle de la combinaison ? Le vert dans l'arc-en-ciel est un mélange du jaune et du bleu ; anéantissez le bleu, le vert redeviendra jaune, se confondra avec cette couleur et ne pourra plus former un terme spécial. L'idée du non-être ne peut donc renfermer que cinq termes en se comptant elle-même, car elle nie la vie, la liberté, l'amour et l'éternité. Si donc la matière est l'expression de l'idée du non-être, tout en exprimant cette idée par une propriété dominante, elle doit exprimer par quatre propriétés plus aveugles la négation de la vie, de la liberté, de l'amour et de l'éternité. Voyons s'il en est ainsi.

La propriété la plus fondamentale et la plus caractéristique de la matière, celle qui met entre elle et l'esprit une barrière infranchissable, c'est la divisibilité. Et qu'est-ce que la divisibilité, sinon la négation de la propriété fondamentale de l'être ou de la vie? Le Père est en effet avant tout l'unité radicale, il est la *monade* des philosophes, et tous les autres noms qu'on lui donne trouvent leur raison dans celui-là. C'est parce qu'il est l'unité essentielle, qu'il est le commencement de toutes choses, et qu'il est le Père; sans unité, point de vie ni de substance, l'unité seule peut être infinie et immense, et par conséquent toute-puissante. Or, la négation de l'unité, c'est la divisibilité qui est aussi la raison fondamentale de toutes les propriétés de la matière. Aussi c'est la divisibilité qui nous a fait sentir, il n'y a qu'un moment, l'impossibilité de regarder la matière comme une substance. Si la divisibilité est l'essence de la matière, il s'ensuit que celle-ci, dans son essence, n'est qu'une négation ; retenons bien ce mot, il nous donnera la

raison d'une autre propriété de la matière qui a toujours été un mystère pour les philosophes.

La matière est impénétrable, c'est-à-dire que deux matières ne peuvent pas se confondre réellement, occuper le même espace, devenir une seule chose ; cette impossibilité de s'unir, qu'est-ce autre chose que la négation de l'amour ou de la lumière? La lumière n'est dans l'être que parce que la double idée de l'être et du non-être vient confondre ses deux termes dans un point indivisible, c'est-à-dire dans l'unité radicale de l'être. C'est parce que la matière ne peut réaliser cette union qu'elle est impénétrable; l'impénétrabilité est donc le contraire ou la négation de l'amour ou de la lumière.

Mais cette qualité est-elle essentielle à la matière? Dieu ne pouvait-il pas la faire autrement? Il en est ainsi, car comme nous l'avons dit, la matière n'est qu'une négation. Or, selon l'adage si connu de la grammaire, deux négations se détruisent et valent une affirmation. Donc deux matières ne peuvent subsister dans la simultanéité de lieu; si elles pouvaient se pénétrer elles se détruiraient, il ne resterait plus que l'esprit; mais par là même la matière, qui s'exclut elle-même parce qu'elle est négative, n'exclut pas l'esprit dont l'essence est positive.

Admirons comme les lois de l'être, exprimées par le langage, expression du Verbe divin, s'exécutent invariablement. Nous voyons dans la grammaire : Deux négations se détruisent et valent une affirmation ; dans les mathématiques : — par — donne +; et dans la création, la matière est impénétrable. Nous avons ensuite, dans la Grammaire : Deux affirmations se confirment et subsistent ensemble; dans les mathématiques, + par + donne +; et dans la réalité, l'harmonie infinie de toutes les propriétés

de l'être et la co-existence de tous les esprits dans l'unité indivisible de la substance. Nous avons encore dans la grammaire : L'affirmation d'une négation et la négation d'une affirmation concluent à une négation; dans les mathématiques + par — et — par + donnent —; et dans la réalité, la co-existence de la matière avec Dieu n'ajoute rien à l'être; tout au contraire, elle aboutit à la multiplicité, négation de l'unité ou de l'être, et c'est pour cela sans doute que les philosophes indiens regardaient la création comme un sacrifice que l'être faisait de lui-même. Ce n'est pas à dire que l'être soit détruit ou diminué pour cela; l'unité subsiste avant tous les nombres qu'elle engendre, ils la nient sans la détruire, car ils la supposent et ne peuvent subsister sans elle. La substance est inaltérable dans son unité absolue, toutes les négations ne peuvent donc être autre chose que des jeux de l'intelligence, ne peuvent avoir de réalité que dans la forme. Aussi l'Ecriture-Sainte elle-même nous dépeint la création comme un jeu de la pensée divine : *J'étais avec lui*, dit la Sagesse en parlant de Dieu, *arrangeant toutes choses*, *je me délectais chaque jour, me jouant devant lui en tout temps, me jouant dans l'univers, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.*

Ici l'homme est nettement distingué de la matière, celle-ci n'est qu'un jeu de l'intelligence, mais avec l'Être spirituel qui contient la substance apparaît l'amour. *Et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.*

Si dans la matière tout était négatif sous tous les rapports, elle n'existerait pas ; il faut donc qu'elle se rattache à l'être au moins par un point de contact. La matière n'est pas l'expression pure du non-être qui est inexprimable en lui-même, mais elle est l'expression de l'idée du non-être,

et elle doit l'exprimer aussi en quelque manière comme idée. La matière n'exprime pas l'idée sous son côté positif, c'est-à-dire comme intelligente, mais elle l'exprime sous son côté négatif comme intelligible.

Or, la matière qui, comme nous l'avons déjà dit, n'a de réalité que la forme, n'est en effet intelligible que par la forme; la forme est donc la propriété de la matière qui exprimera directement l'idée du non-être.

La forme est la plus noble des propriétés de la matière; c'est par elle que celle-ci entre en communication avec les esprits, puisque c'est par elle seule qu'on peut la comprendre. Cette propriété est la seule qui puisse se dire à la fois de l'esprit et de la matière.

Toutefois, il faut remarquer avec soin toute la différence qui existe entre la forme de l'esprit et la forme de la matière; la première est substantielle, l'autre purement formelle; la forme de l'esprit est intérieure, celle de la matière extérieure; en un mot, l'une est positive, l'autre négative. La forme et la beauté, dans la matière, sont en effet purement limites; la forme, ou ce par quoi la matière est intelligible, ne commence que là où finit la matière; quand à l'intérieur des corps, il est pour nous obscur et sans beauté, inintelligible à nos sens; ce que nous voyons de la matière, c'est plutôt ce qui est hors d'elle, que ce qui est dans elle; c'est le point où cette négation finit et laisse le champ libre à l'esprit qu'elle ne nie plus; c'est pour ainsi dire au contact de l'immensité, une et indivisible, que nous percevons la matière. Au contraire, l'esprit ne nous est pas intelligible par ce qui est en dehors de lui, mais par ce qu'il renferme; ce n'est pas par ce qu'il n'est pas, mais par ce qu'il est, par sa pensée même qui est une dans sa substance; la forme de l'esprit est donc intérieure et non ex-

térieure, inclusive et non exclusive; c'est pour cela qu'elle peut être une et infinie, tandis que la matière ne peut être ni l'un ni l'autre. La forme est une barrière qui sépare les esprits de la matière, ils ne sont pas placés tous deux du même côté de cette barrière; le côté des esprits, c'est la substance et la vie; le côté de la matière, c'est le néant et la mort; néanmoins, à l'endroit où elle touche cette barrière, elle effleure la vie, elle peut, non pas la saisir, mais la symboliser comme nous l'avons expérimenté dans les sections coniques; cette barrière est le point de contact entre la matière et les esprits, c'est par là qu'ils peuvent communiquer l'un et l'autre et que se noue la chaîne de la création.

La forme des corps, telle que nous la percevons, ou leur intelligibilité, renferme trois éléments: d'abord, ce que dans le langage ordinaire on appelle leur substance et qui n'est autre chose que l'étendue; ensuite, la limite qui les termine et qui est la forme proprement dite; enfin, la couleur ou la lumière, qui ne vient pas d'eux, n'est qu'un reflet de quelque chose en dehors d'eux et qui néanmoins est nécessaire pour leur manifestation.

La pensée est le côté mobile de l'être; c'est elle qui produit en lui la variété, et nous pouvons remarquer que les autres propriétés de la matière sont absolues; la divisibilité est indéfinie aussi bien dans un grain de sable que dans une montagne, l'impénétrabilité est également incapable de plus ou de moins; elle est tout entière dans chaque molécule. Au contraire, tout ce qui tient à la forme est capable par le plus et le moins d'une variété indéfinie; ainsi en est-il de l'étendue, de la forme et de la couleur, ou lumière. La forme, à cause de son contact avec la vie ou l'être, nous manifeste une sorte de trinité négative où les

rôles sont faciles à assigner. L'étendue représente symboliquement l'expansion de la vie, mais elle ne peut se réaliser sans la forme qu'elle engendre nécessairement et qui symbolise la pensée ; cependant, pour qu'elles se manifestent, pour qu'on puisse saisir le rapport de l'étendue à la forme, pour qu'on puisse les ramener à une espèce d'unité, en les saisissant d'une seule perception, en les embrassant d'un seul regard, il faut un troisième terme qui est la couleur, symbole évident de la lumière, puisqu'elle n'est autre chose que la lumière reflétée.

Nous possédons, à présent, les trois propriétés de la matière qui correspondent aux trois personnes de la Trinité ; il nous en manque encore deux, l'une qui soit la négation de la liberté, l'autre qui soit la négation de l'éternité : cherchons-les donc.

La liberté, c'est l'activité volontaire de la vie ; le contraire de cette activité, c'est la passivité ou l'inertie, qui est une des propriétés reconnues de la matière. L'action de l'être vivant a son principe en lui-même ; quant à la matière, elle est purement passive ou indifférente ; l'être vivant peut transmettre sa volonté à la matière qui l'accepte telle qu'elle est, sans résistance, et exprime son obéissance aveugle par le mouvement ; toute la matière réunie ne saurait résister à la plus petite vie qui agit sur elle, et si nous trouvons de la résistance quand nous voulons mouvoir la matière, nous serions dans l'erreur de regarder cette résistance comme venant de la matière même : celle-ci n'est point maintenant abandonnée à son inertie ; l'univers est déjà soumis à des lois : ces lois, qu'expriment si magnifiquement le mouvement harmonique des mondes et toutes les agitations de la matière jusqu'au balancement de l'atome dans l'air, sont l'expression d'une intelligence supérieure et plus

forte qne nous ; lors donc que la matière résiste à nos efforts, ce n'est pas contre elle que nous luttons, mais, comme Israël, nous luttons contre Dieu même, qui ne cède qu'autant qu'il le veut. C'est donc bien à tort que quelques-uns désignent la propriété que nous étudions par deux mots inconciliables, l'appelant force d'inertie; que l'inertie appartienne à la matière, c'est bien, mais à la vie seule appartient la force.

Aucune portion de matière n'est entièrement abandonnée à elle-même, pas même dans notre corps, qui nous appartient d'une manière plus intime que le reste ; cependant, nous admirons avec quelle rapidité il exécute nos ordres par ses mouvements, quoiqu'il lui faille pour cela renverser bien des obstacles; si toute la matière était à elle-même, elle nous obéirait tout entière plus vite encore que notre propre corps ne le fait maintenant.

C'est une chose prodigieuse, quand on y réfléchit, que cette influence d'une volonté humaine sur l'ordre établi et maintenu par Dieu même ; cette lutte gigantesque contre Dieu ne se voit pas seulement dans l'ordre physique, mais l'ordre moral nous l'offre d'une manière bien plus frappante encore dans la prière. Laissez-moi aller, dit Dieu à Jacob, dans sa lutte mystérieuse, *dimitte me*. Je ne vous laisserai point aller, répond Jacob, que vous ne m'ayez béni. Laissez-moi, dit encore Dieu à Moïse, laissez-moi, que je punisse ce peuple ; mais Moïse prie toujours et Dieu s'apaise. La consanguinité que l'Incarnation nous a donnée avec Jésus-Christ, a agrandi au-delà de toute mesure cette puissance de notre volonté ; aussi, lui-même nous dit : Tout ce que vous demanderez en mon nom, vous l'obtiendrez. Chose étonnante! on ne réussit dans cette lutte contre Dieu, qu'en s'unissant intimement à lui ; ce n'est que

par cette union qu'on arrive au pouvoir du miracle, preuve que c'est bien la force de Dieu qui est en nous ; au fond, la causalité, quelque petite et aveugle qu'on la suppose, a toujours quelque chose d'infini ; la causalité seule prouverait l'unité de substance.

On me comprendrait mal si, par lutte, on entendait ici, contradiction et opposition ; l'action de l'homme, tout en modifiant celle de Dieu, peut entrer dans l'harmonie générale ; alors, elle se combine avec l'action de Dieu. Mais pour qu'une action produise un effet quelconque en se combinant avec une action d'une puissance infinie, il faut encore qu'elle ait quelque chose d'infini ; introduisez un nombre quelconque dans un terme infini, il ne le modifiera nullement et ne changera aucun de ses rapports. Cette puissance terrible de l'homme semble s'exercer directement contre Dieu, dans le péché, et cela explique peut-être en quoi le péché lèse Dieu.

Enfin, quelle sera la négation de l'éternité? L'éternité, c'est l'identité, la permanence, l'immutabilité, l'indissolubilité de l'être. Or la matière est dans une mobilité continuelle, recevant et perdant passivement toutes les formes qui sont sa seule réalité, et comme c'est par la décomposition que la matière s'altère jusqu'au cœur, si l'on peut parler ainsi, la dissolubilité ou l'inconsistance de sa manière d'être sera donc l'opposé ou la négation de l'éternité. Cependant, pour être exact, il faut prendre ce mot dans un sens plus large que celui qu'on lui attribue ordinairement, et y comprendre la docilité à se combiner aussi bien que la docilité à se décomposer ; en un mot il faut prendre le mot dissolubilité dans le sens général de variabilité.

Voilà donc les cinq propriétés fondamentales de la ma-

tière : divisibilité, forme, impénétrabilité, inertie et dissolubilité ou variabilité, ces propriétés lui sont essentielles, elles ne sont qu'une conséquence rigoureuse de sa nature négative. Que l'on considère les autres propriétés qu'on attribue à la matière, et l'on verra qu'elles ne sont que des accidents qui lui sont imposés par des forces étrangères et sans lesquelles on peut toujours la concevoir ; ces forces lui sont transmises immédiatement par le moyen des trois fluides dont le lecteur a bien vu que nous ne voulions pas parler dans ce chapitre.

Mais les trois fluides ne sont-ils pas aussi matière? quelques-uns, il est vrai, en ont douté, cependant leur matérialité se trahit en plusieurs points, et surtout par leur mouvement, dont la vitesse tombe sous le calcul. Alors il faut admettre deux ordres de matière entièrement différents l'un de l'autre. La matière dont nous avons énuméré les propriétés sera la matière négative exprimant le non-être autant que possible ; l'autre la matière positive, c'est-à-dire simulant la vie par sa forme autant que la matière peut le faire sans cesser d'être matière. Rien ne peut nous donner une idée de cette matière négative abandonnée à elle-même que le *tohu-bohu* de la Genèse, ce chaos primitif, où il n'y avait que dissolution, division, inertie et forme ténébreuse. Mais Dieu, après avoir exprimé ainsi le plus profond de son idée du non-être, créa une autre matière, une matière à son plus haut degré de perfection, exprimant l'être autant que la matière peut l'exprimer ; c'est ce qu'il fit lorsqu'il créa la lumière, par laquelle il faut entendre, comme quelques-uns l'ont déjà pensé, les trois grands fluides. En effet, dans la première matière, les propriétés négatives sont presque seules et se montrent d'une manière évidente ; elle ne fait qu'effleurer le positif, le touche autant qu'il faut pour être,

mais rien de plus. Dans la seconde, les propriétés négatives se cachent à nos regards, et les formes positives viennent nous éblouir et nous fasciner; aussi nous ne pouvons ni la peser, ni la mesurer, ni la décomposer, ni la fixer; nous admirons en elle la manifestation des trois grandes propriétés de l'être: dans le calorique, l'expansion de la vie; dans l'électricité, la distinction de l'intelligence; dans la lumière matérielle, la lumière divine. Cette matière, qui s'approche autant que possible de l'esprit, pourrait peut-être nous faire comprendre le *corpus spiritale* de saint Paul.

Dès que Dieu eut créé cette matière, il s'en servit comme d'un instrument pour féconder la matière négative, et de même que l'union, à différents degrés de l'idée de l'être et de celle du non-être, a enfanté les types de toutes les créatures, de même l'union, à différents degrés de la matière positive et de la matière négative, a enfanté toutes les formes matérielles. Toutes les qualités d'apparence positive qui sont dans la matière doivent venir de ces trois fluides, c'est donc à eux qu'il faut attribuer l'attraction, le mouvement, l'affinité, la couleur, la beauté, la vie physique et la fécondité. Si l'homme était entièrement maître de ces trois fluides, s'il connaissait tous leurs secrets, il pourrait refaire la nature à son gré. C'est en cela que consiste le problème de la pierre philosophale que cherchent depuis si longtemps les philosophes hermétiques, et ce n'est pas sans raison qu'ils l'ont appelé le grand-œuvre. Œuvre gigantesque en effet! puissance formidable que Dieu, dans sa sagesse et sa justice, ne peut laisser tomber entre des mains qui peuvent faire le mal, et que l'homme ne retrouvera que dans le Paradis terrestre; il faut donc avant tout le ramener sur la terre, c'est le premier pas à faire pour la solution du grand problème.

Il nous faut, maintenant, voir si nous trouverons des rapports entre les cinq propriétés de la matière négative et les cinq sens de l'homme.

L'œil est le juge de la forme, seul il la perçoit dans son ensemble ; l'œil est le roi des sens, la forme est aussi la reine des propriétés de la matière, car la forme est la seule qui ait un côté positif et qui touche l'être par un point ; la forme renferme en elle toute l'intelligibilité et toute la réalité de la matière, et de même qu'elle résume toutes les propriétés matérielles, de même l'œil qui est son juge, apprécie jusqu'à un certain point toutes ses propriétés, et il en juge par la forme, qui, comme nous l'avons vu, se compose, dans sa manifestation, de trois termes : l'étendue, la forme et la couleur. L'œil considérant spécialement l'étendue, la voit composée de parties, et il en poursuit la divisibilité jusqu'à ce que la forme devienne insaisissable par sa ténuité. Il juge aussi de l'impénétrabilité par la couleur, qui, au fond, n'est autre chose, du côté de la matière négative, que l'impénétrabilité à la lumière, car si la lumière pénétrait tout entière dans les corps, il n'y aurait aucun reflet et conséquemment aucune couleur. Aussi, dès que le corps laisse pénétrer la lumière dans les interstices de ses molécules, c'est-à-dire dès qu'il est transparent, notre œil cesse d'en juger ; c'est de cette manière que les enfants et les ignorants ne soupçonnent pas l'existence de l'air qui les environne, et que la transparence de nos vitres trompe tous les jours l'œil du papillon renfermé, qui s'y précipite pour aller se baigner dans la lumière qu'il voit briller au dehors. L'œil juge encore de la dissolubilité de la matière par l'altération de la forme ; il juge de son inertie par l'immobilité relative de la forme ou par son mouvement régulier. Mais, dans la manifestation de toutes ces

propriétés, il vient un point où l'œil est obligé de s'arrêter, alors se présentent les autres sens pour continuer son œuvre.

Lorsque l'œil est trompé par la transparence, le sens du toucher vient réparer l'erreur; il sent l'obstacle du vent, il palpe le verre, il apprécie dans toutes leurs nuances les différents degrés d'impénétrabilité.

Ce qu'il y a d'intime dans la dissolubilité de la matière est apprécié par la bouche, que les dernières découvertes nous représentent comme un véritable appareil chimique de décomposition.

Quel sera le sens spécial de l'inertie? Nous avons déjà vu que nulle matière n'était dans son état primitif d'inertie; il est donc impossible d'en juger directement, et il faudra l'apprécier par ses conséquences; or nous avons encore vu que la conséquence de l'inertie dans la nature était l'obéissance passive et absolue à la pensée divine, et que cette obéissance s'exprimait par le mouvement, le sens spécial de l'inertie sera donc celui qui jugera le mieux du mouvement; le mouvement, quand il arrive à une certaine rapidité, échappe à l'œil, mais alors l'oreille le suit avec une sagacité étonnante, puisqu'elle apprécie facilement des vibrations qui se répètent plus de dix mille fois par seconde, et qu'elle en entend, quoique moins distinctement, de bien plus rapides encore.

Il ne nous reste plus que l'odorat pour apprécier la divisibilité dans ses dernières ramifications; il est certain qu'on ne connaît point de division de la matière plus extrême que celle qu'on attribue aux particules odorantes, leur calcul effraye l'imagination. Qu'est-ce donc que l'odeur? ne serait-elle que la divisibilité même de la matière? La science se tait, mais on peut le conjecturer.

Ainsi les cinq sens de l'homme correspondent aux cinq propriétés de la matière, la vue à la forme, l'ouïe à l'inertie, le toucher à l'impénétrabilité, le goût à la dissolubilité et l'odorat à la divisibilité.

Les impressions des sens font éprouver un plaisir, d'où vient ce plaisir? D'après les lois de l'être, toute beauté, toute perfection, toute jouissance ne peut résulter que de l'harmonie et suppose nécessairement l'union de deux choses relativement positives et négatives; de simples négations, telles que les propriétés de la matière négative, ne sauraient par elles seules être cause de jouissances quelconques, mais aussi ces propriétés ne parviennent point seules à nos sens, et elles sont toujours accompagnées et aidées par l'action de la matière positive, c'est-à-dire des trois fluides.

Le toucher, le plus grossier de tous les sens, celui qui communique le plus directement avec la matière négative, n'éprouve point de plaisir direct et positif tant qu'il ne perçoit qu'elle; le seul bien que la matière négative puisse procurer au toucher est un bien purement négatif, c'est de s'effacer, c'est de toucher le moins possible. Le malade, malgré les plumes sur lesquelles il repose, trouve encore son lit trop dur, il voudrait pouvoir se coucher dans le nuage léger qu'emporte le vent, dans l'air qui passe plus léger, plus intangible encore; mais le tact commence à éprouver une jouissance réelle lorsqu'il perçoit par le moyen de la matière négative la chaleur ou le calorique dans une proportion harmonique avec lui-même.

Lorsque la matière affecte le goût, elle n'est point seule, son état de décomposition atteste la présence de l'électricité. Sans l'électricité il n'y aurait point de goût, puis-

qu'une substance indécomposable à l'appareil chimique de la bouche n'a point de saveur.

La particule odorante ne s'échappe point sans un travail chimique de la nature dont presque toujours on peut se rendre compte. Voilà donc encore l'électricité. Cette puissance de rayonnement de l'odeur, cette force d'expansion font soupçonner l'action du calorique; on sait d'ailleurs que la chaleur de l'atmosphère favorise beaucoup les émanations aromatiques. Ce serait donc alors sous l'action combinée de ces deux fluides que la particule odorante se présenterait à l'odorat.

Le mouvement même vibratoire a pour principe, selon les physiciens, l'attraction, et l'attraction est généralement attribuée à l'électricité. Voilà donc encore l'action d'un fluide. Mais ici, il faut s'élever à un ordre de choses supérieur, car avec la matière, il y a aussi le souffle de l'esprit; nous ne percevons l'inertie que par le mouvement, mais qu'est-ce que le mouvement quand il se communique à l'oreille? C'est un cachet que l'esprit a imposé à la matière, et ce cachet, c'est le nombre; aussi ce n'est plus simplement une sensation que l'oreille nous transmet dans le son, mais l'élément d'un art divin; avec le nombre elle touche l'infini.

La matière ne parvient à l'œil que par la lumière, c'est donc par le plus beau des fluides que l'œil jouit, mais ici, comme dans le sens de l'ouïe, il faut s'élever au-dessus de la matière : la forme que perçoit l'œil est le contact de la matière et de l'esprit; la forme, c'est l'empreinte de l'intelligence sur la matière : aussi peut-elle s'élever jusqu'à la beauté et faire pénétrer en nous comme un rayon du ciel, ce n'est plus alors seulement la joie des sens, c'est une extase, on est plus près de Dieu.

On voit que les sens sont plus parfaits et plus nobles à mesure que d'un côté la matière qu'ils perçoivent dépouille sa grossièreté, devient plus délicate, plus subtile et semble vouloir se rapprocher de l'esprit en s'effaçant elle-même, à mesure d'autre part que l'action des fluides est plus grande, plus exclusive et que les fluides qui agissent sont eux-mêmes plus beaux. Enfin, deux des sens sont séparés des autres par une distance infinie, parce qu'en touchant l'esprit ils touchent l'infini. C'est pourquoi les sens s'élèvent dans cet ordre : le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue.

Nous savons maintenant ce qu'est le nombre cinq, c'est l'expression de l'idée que Dieu a du non-être, c'est la négation de toutes les facultés de l'être excepté l'intelligibilité, c'est le non-être excepté la non-idée, ce n'est rien sauf la forme, c'est la matière.

Tout nombre cinq doit trouver là sa raison; si l'homme a cinq sens, c'est pour saisir la matière par toutes ses faces, s'il a cinq doigts à la main, c'est que ces cinq doigts sont les symboles de la matière qu'ils domptent et travaillent. Ici se présente une observation curieuse : des cinq propriétés de la matière, une seule est positive au moins sous un rapport; si donc les doigts sont un symbole de ces propriétés, la propriété seule positive sera représentée par le pouce qui est seul en opposition des autres doigts et qui sera positif par rapport à eux. Or, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, toute perfection résulte de l'union du positif et du négatif. L'homme seul sait opposer le pouce positif aux doigts négatifs, les deux mouvements de va et vient qui sont le fondement de toute l'industrie s'exécutent simultanément par la main de l'homme, car les doigts ne peuvent faire aucun mouvement dans aucun sens que le pouce ne puisse aussitôt exécuter le mouvement contraire.

On sait que des philosophes ont attribué à cette opposition du pouce la supériorité de l'homme sur l'animal, ils auraient presque dit vrai s'ils eussent ajouté la supériorité industrielle ou plutôt mécanique ; c'est en effet cette opposition ou plutôt cette harmonie du positif et du négatif qui fait de la main de l'homme un instrument si admirable et si propre à dompter la matière. Sans cela il serait toujours bien au-dessus de la matière par l'excellence de sa nature, mais il n'en serait pas le dominateur et le roi.

CHAPITRE XV.

DE L'AME ANIMALE.

Nous avons regardé les sens comme une seule faculté, à qui appartient-elle? est-ce à la matière? Non, car les impressions des sens se comparent sinon par l'intelligence, du moins par le sentiment; pour pouvoir être comparées il faut qu'elles aboutissent à un centre indivisible; un centre indivisible, c'est l'unité, ce n'est plus la matière. Cette faculté appartient-elle à l'intelligence dont nous avons compté les sept facultés? Non, car les animaux ont les sens aussi bien que nous et ils n'ont pas l'intelligence; la faculté que nous avons appelée les sens appartient donc à un principe immatériel qui n'est pas l'intelligence, ce principe ne peut être que l'âme animale qui existe non-seulement chez les animaux, mais aussi chez nous puisque nous possédons les sens qui sont une de ses facultés. Nous allons donc étudier l'âme animale et essayer d'en bien comprendre la nature et d'en analyser les facultés.

La substance une et infinie est toujours la même dans son essence, mais nous avons vu que le Verbe, ou la forme, pouvait la modifier et ne pouvait la placer que dans quatre états fondamentalement différents : ou la substance est affectée d'une forme infinie, alors c'est Dieu ; ou elle est exprimée négativement, alors c'est la matière ; entre ces deux extrêmes il n'y a plus que deux suppositions possibles, ou la substance a en elle-même une forme spirituelle mais finie, alors c'est l'ange et l'intelligence de l'homme, ou n'ayant par elle-même aucune forme elle est purement limitée par la matière, alors c'est l'âme de l'animal. Approfondissons cette supposition et déduisons-en les conséquences.

La vie ou la substance prise abstractivement n'a point de forme propre puisque c'est l'intelligence qui est sa forme, mais en Dieu elle n'a jamais subsisté à cet état abstrait, puisque de toute éternité le Père engendre son Fils. La création n'est que la réalisation de toutes les abstractions de la pensée divine, elle a dans la matière réalisé sa forme négative, abstraction faite de la vie ; dans l'âme animale, elle a voulu réaliser la vie dans son état indéterminé, abstraction faite de la forme. Mais rien ne peut subsister à l'état totalement indéterminé, comme la substance divine douée d'une forme infinie ne saurait cesser d'être Dieu et revêtir une individualité quelconque sans subir une forme finie ; tout en lui donnant le moins de forme possible, il a fallu cependant lui en donner une et la limiter de quelque manière. Dans l'âme animale, la substance n'a point de forme par elle-même, mais elle subit une forme étrangère, forme qui appartient à la matière, qui devient sa limite. Elle ressemble alors à l'eau qui n'a pas de limites par elle-même, mais qui prend momentanément la

forme du vase dans lequel on la verse, forme qu'elle doit au vase seul, qu'elle ne prend qu'avec lui, qu'elle perd avec lui.

Nous apercevons maintenant la différence radicale de l'âme animale et de l'âme intelligente. Dans cette dernière comme dans Dieu, la vie est active et féconde, elle engendre un Verbe, ce Verbe ou cette intelligence est vivant et actif comme son Père à la nature duquel il participe ; aussi il réagit, remonte vers son Père et produit en lui son image ou l'idée de l'être, il devient donc à son tour positif, produisant un mouvement direct ; de là, il peut conjointement avec le Père produire l'amour harmonique ou la lumière, de là les trois facultés intermédiaires toutes positives. Dans cette âme tout est vivant, fécond, c'est une âme active et positive.

Dans l'âme animale, au contraire, la vie est inactive et inféconde, elle n'enfante point de forme vivante comme elle, elle en subit une en venant se heurter contre la matière ; cette forme matérielle qui est morte ne peut ni réagir, ni produire, elle arrête la vie là, c'est tout. La vie cependant stimulée par cet obstacle, ou en vertu de son expansion naturelle, pourra enfanter dans cette limite matérielle, mais elle ne pourra produire que des fruits négatifs ; l'âme animale ne peut donc avoir, sauf la vie qui est essentiellement positive, que des facultés à forme négative, ce sera une âme aussi passive, aussi négative que possible.

Quelles peuvent être ces facultés ? Lorsque l'âme animale vient se heurter contre la matière, elle entre en communication avec elle : cette communication, ce sont les sens ; c'est pour elle une espèce d'intelligence négative purement passive, c'est sa forme, c'est le second terme de sa trinité ; puis agissant sur ce premier produit, communi-

quant la vie à ces sensations, et les faisant pénétrer dans la vie, elle produit le troisième terme de sa trinité, qui est la sensibilité. La sensibilité est en effet le résultat de la vie réunie à la sensation, la sensibilité tient lieu à l'animal de lumière et de bonheur.

Le Saint-Esprit, avons-nous dit plus haut, est la conscience que Dieu a de lui-même, sa manifestation à lui-même; et dans toute trinité, le troisième terme est toujours la manifestation. Nous n'avons vu qu'une exception dans la matière négative; mais cette exception n'est qu'apparente, car les propriétés de la matière négative ne sont pas une trinité, mais une anti-trinité : aussi la matière négative est-elle par elle-même obscure, ténébreuse et sans manifestation; elle est le *tohu bohu* de la Genèse, elle ne peut se manifester que par le secours de la matière positive; et quoique la matière que nous appelons positive, privée de substance, ne soit positive que par la forme, cependant elle traduit l'être à sa manière, et dès-lors elle a sa manifestation dans son troisième terme, qui est la lumière; c'est par ce troisième terme qu'elle se manifeste elle-même et qu'elle manifeste la matière négative. En effet, c'est le *fiat lux* qui a mis fin au *tohu bohu*.

La sensibilité est la conscience de l'animal; c'est par elle qu'il a le sentiment de son être et de ses modifications. Les sens sont bien la forme de l'âme animale, mais ils n'en sont pas toute la forme : la forme, c'est toute l'organisation; une grande partie de cette forme reste pour l'âme dans les ténèbres; toutes les fonctions du cœur, de l'estomac, du foie, la circulation, la digestion, la sécrétion, l'absorption, la nutrition, sont en dehors de sa conscience, parce qu'elles sont en dehors de sa sensibilité; la sensibilité n'est pas cependant les sens, car les sens lui échappent

quelquefois. Pendant le sommeil, où l'âme semble retirer la vie des sens et les laisser dans une espèce de paralysie, les sens vivent néanmoins comme organes; ils se nourrissent et reposent leurs forces épuisées par le travail, mais ils ne vivent plus comme sensibilité. Dans le sommeil, on ne voit pas, on n'entend pas, on n'apprécie plus les parfums; cependant les vibrations de l'air entrent dans les oreilles, les particules odorantes dans le nez. D'un autre côté, la sensibilité s'étend au-delà des cinq sens; il est des plaisirs et surtout des douleurs internes, telles que la faim, la soif, la maladie, qui ne peuvent se rapporter à aucun des cinq sens; il semble alors que les fonctions aveugles de la vie viennent s'éclairer à la lumière de la sensibilité, pour avertir la conscience de l'animal du danger qui le menace. La sensibilité est donc non-seulement les sens, mais toute la forme, en tant seulement que par son union avec l'âme elle se manifeste à elle et parvient jusqu'à sa conscience; la sensibilité est la seule règle des actions irréfléchies et spontanées.

Voilà la trinité animale formée; la vie se trouve placée entre deux facultés également négatives, car la sensibilité et les sens ne sont que la limitation de l'âme et l'impression qu'elle en reçoit. L'âme, en vertu de son expansion, pourra encore agir sur ces deux facultés et produire en elles deux facultés intermédiaires; c'est aussi ce qu'elle fait. Agissant d'un côté sous la conduite de la sensibilité, elle développe une série d'actions qui extérieurement semblent libres et voulues, mais qui, en réalité, ne le sont pas, et sont seulement spontanées : cette nouvelle faculté se nommera spontanéité. C'est elle en effet qui chez les animaux tient lieu de la liberté qu'ils n'ont pas. Agissant d'autre part sur les sens, et donnant aux images qu'ils transmet-

tent une espèce de vie plus ou moins éphémère, l'âme se crée un réservoir d'images et de sensations, qui est la mémoire animale, et qui, ne renfermant que des images et point d'idées, s'appellera avec exactitude imagination.

Mais ici s'arrête la fécondité de l'âme animale. On désirerait voir entre la sensibilité et les sens une faculté intermédiaire; mais la sensibilité et les sens ne sont que des facultés passives : elles n'ont point la vie en elles, elles la reflètent seulement et ne peuvent rien produire. L'âme animale aura donc cinq facultés, une positive, qui est la vie; les autres négatives, qui sont les sens et la sensibilité, la spontanéité et l'imagination.

Approfondissons un peu tout cela. Nous avons donné à la vie ou à la substance, dans la créature intelligente, le nom de volonté. Quel nom spécial donnerons-nous à cette même substance dans l'être animal? Nous lui donnerons le nom que Dieu lui-même lui a donné en le créant, et que le langage lui a confirmé : *Dixit quoque Deus : producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, reptilia et bestias terræ secundum species suas,* Dieu dit : « Que la terre produise toute âme vivante dans son genre, les quadrupèdes, les reptiles et toutes les bêtes de la terre, chacune selon son espèce. » Qu'on suive la Bible d'un bout à l'autre, et l'on verra que toujours le mot âme s'y entend de la vie sensible. Quant au langage, c'est du mot âme qu'il a tiré le nom de l'espèce dont nous nous occupons, *anima animal.*

La vie animale sera donc cette âme vivante dont parle l'Écriture, et qui fut aussi donnée à Adam, puisqu'il est dit de lui : *Factus est in animam viventem,* « Il devint une âme vivante. » On dira peut-être que l'Écriture n'indique pas la double création de ces deux âmes intelligente et ani-

male, que nous attribuons à l'homme; mais ceci ne peut faire une difficulté : n'est-ce pas la même substance, une et indivisible, qui est à la fois toutes les vies et toutes les âmes; la seule chose qui distingue toutes les âmes et constitue toutes les personnalités et toutes les individualités, c'est la forme; il y a autant d'âmes que de formes différentes qui sont pénétrées de la substance. Lors donc que Dieu unit au corps de l'homme une âme ayant déjà une forme, et par là une personnalité, cette âme ou la substance, par cet acte même, subit une seconde forme en se heurtant contre la matière; la même substance se trouve donc avoir dans l'homme deux formes : or deux formes, ce sont deux âmes. Ces deux âmes ont en nous chacune une action spéciale; mais souvent ces actions coïncident et semblent se confondre; sans cette apparente confusion, l'âme n'aurait jamais été un mystère pour nous, car nous pouvions l'étudier en nous-mêmes. Ainsi, chez nous et dans l'animal, les sensations sont bien différentes : en nous, la sensation retentit jusque dans l'âme intelligente; elle y excite ou réveille des pensées; dans l'animal, la sensation est pure. L'homme, dans l'harmonie des vibrations sonores et dans les contours de la forme, reconnaît le beau; mais le beau, c'est l'infini; pour l'apercevoir, il faut réagir vers lui; l'intelligence seule ou la forme vivante en a le pouvoir. Dans les sensations de l'ouïe et de la vue, il y a donc deux actions, l'une de l'âme animale, l'autre de la vie intelligente; la forme est limite de la matière et de l'esprit : c'est, comme nous l'avons dit, la barrière qui les sépare; nous, nous apercevons des deux côtés de cette barrière; l'animal n'en voit qu'un seul, il s'arrête à la limite inférieure.

Dans l'homme, la liberté est engendrée par la vie dans

la lumière, elle a la nature active de la vie et la forme complexe de la lumière. La liberté ne serait pas liberté, si elle n'était pas guidée par la lumière; l'homme qu'on conduit la nuit par la main ne marche pas librement; il marche librement quand il voit devant lui et se dirige où il veut. La lumière ne serait pas la lumière, si elle n'avait pas la forme harmonique ou complexe, si elle ne présentait comparées l'une à l'autre, c'est-à-dire ramenées à l'unité, les deux idées de l'être et du non-être, car rien ne peut se concevoir sans un double rapport, d'où il suit que la liberté a nécessairement un double objet et qu'elle ne peut agir qu'en choisissant.

Au contraire, l'action de l'animal ou sa spontanéité est engendrée par la vie dans la sensibilité; la sensibilité ne renferme point la double idée : elle n'est donc pas lumière proprement dite; l'action de l'animal est donc aveugle. La sensibilité n'ayant pas la double idée, ne présente pas de choix à faire à l'activité; il ne peut donc y avoir hésitation dans l'animal : il suit aveuglément et inévitablement sa sensibilité, qui ne lui montre qu'une seule voie; la sensibilité est ce qu'on appelle l'instinct des animaux. Nous voyons donc clairement pourquoi l'homme est libre et pourquoi l'animal ne l'est pas, pourquoi l'action de l'homme est le résultat d'un choix éclairé, pourquoi celle de l'animal est aveugle et fatale.

Le mot imagination dont nous nous sommes servis pour nommer la faculté intermédiaire entre la vie et les sens, ou la mémoire des animaux, est un mot qui, dans le langage ordinaire, a plusieurs acceptions qu'il ne faut pas confondre. On le prend quelquefois pour la faculté même de percevoir les images : cette faculté, ce sont les sens. On le prend d'autres fois pour exprimer la vivacité avec la-

quelle on est impressionné par les images : cette vivacité n'est autre chose que la sensibilité; d'autres fois encore, on la prend pour la fécondité même du génie : c'est l'élever beaucoup trop haut; nous verrons plus tard la part qui lui revient. Dans toutes ces acceptions, on donne le nom d'imagination à des choses qui ont déjà d'autres noms plus spéciaux; mais ce nom est le seul qui exprime la faculté de conserver des images : il est vrai qu'on l'appelle aussi mémoire; mais la mémoire comprend la conservation des idées comme celle des images, et ne peut convenir aux animaux. Afin donc de la distinguer de toute autre, nous appellerons la mémoire animale, imagination.

L'imagination se retrouve aussi chez l'homme, mais avec une grande différence : c'est qu'elle y est mêlée intimement à la mémoire proprement dite, qui est le trésor des idées; dans l'homme, chaque image est liée à une ou plusieurs idées : l'image de notre ami est gravée dans notre âme, mais à cette image est attachée l'idée d'homme : dans cette idée d'homme se dessinent sur le second plan les idées de vie, d'intelligence, de bonté, d'amabilité, et, tout-à-fait au fond, la grande idée de l'être, qui se retrouve au fond de tout, embrasse et unit tout. Rien de tout cela dans l'animal; l'image de son maître est seule dans l'âme du chien, et si elle est accompagnée, ce n'est que d'autres images, le pain, la voix, l'odeur, les caresses ou les coups.

L'âme aux sept facultés est immortelle, parce qu'elle possède sa propre vie; elle la possède par l'action de l'intelligence qui la distingue, et par l'influence de la vie qui communique à cette distinction l'unité absolue de sa forme; cette possession se réalise par la mémoire, trésor de la pensée. Mais nous avons deux vies et deux trésors renfermés dans le même coffre : de là une pénible confusion; notre

mémoire, mêlée d'imagination, ressemble à un fleuve qui roule des pierres, de la terre, de la boue, et voit à chaque instant se troubler la limpidité de son cours. Nous confondons ces deux vies, et quand l'eau se trouble, nous croyons tout perdu, nous ne savons plus où nous en sommes. Ne craignons rien cependant, l'image s'efface et passe, l'idée reste; la maladie peut faire perdre le souvenir des objets matériels, le nom même qui les désignait; mais l'idée pure reste impérissable et n'a jamais été détruite; la mort viendra bien briser et précipiter tout ce trésor d'images, mais le fleuve de la mémoire n'en coulera que plus pur et plus limpide, et nous retrouverons dans notre intelligence la claire image de toute notre vie intellectuelle.

Si l'âme aux sept facultés est immortelle, l'âme animale est nécessairement mortelle. L'âme animale, sans forme par elle-même, n'a d'autre forme que celle que lui impose la matière, et n'a d'autre intelligence que cette forme; elle ne possède donc sa vie que par la matière : cette possession est donc inconstante, mobile, périssable comme la matière sur qui elle repose. La substance est partout la même, une et impérissable; mais la forme seule peut lui donner l'individualité, la forme de l'esprit qui est l'intelligence, étant pour ainsi dire taillée dans la substance même, est par là substantielle, et par conséquent aussi une et impérissable; mais la forme de l'âme taillée dans la matière n'a rien de substantiel, elle n'est donc pas impérissable; brisez l'enveloppe matérielle, et l'individualité échappe à cette substance à qui il ne reste plus de forme; la substance ne périt point comme substance, mais elle cesse d'être un individu ou un être distinct, elle se confond avec la substance infinie.

Plongez dans l'Océan un petit vase de terre, l'eau qui le

remplit prend la forme du vase et acquiert une existence à part, une individualité; maintenant brisez le vase, l'eau reste : mais l'existence à part et l'individualité disparaissent à jamais; si, au contraire, une goutte d'eau de l'Océan venait à se cristalliser, elle prendrait une forme par elle-même : ceci accompli, elle ne peut plus se confondre avec le reste de l'Océan; son individualité lui est assurée, elle est immortelle. Ainsi en est-il de l'âme et de l'esprit, de la vie sensible et de la vie intelligente.

Nous avons donc cinq facultés pour l'âme animale : d'abord sa trinité, l'âme, les sens et la sensibilité, puis deux facultés intermédiaires qui ne doivent leur existence qu'à la vie que leur communique l'âme, la seule faculté animale qui ait la vie en elle-même. Ceci est-il bien satisfaisant? ne voyons-nous pas avec peine qu'entre la sensibilité et les sens il n'y ait point de faculté intermédiaire? cela ne nous semble-t-il pas une lacune dans l'être? Et, en effet, l'être ne peut être complet que lorsqu'il se rejoint à lui-même et par-là atteint l'unité; autrement il est comme un cercle brisé, une circonférence interrompue, comme un triangle qui ne pourrait rejoindre les deux lignes devant former son troisième angle, à qui il manquerait, en tout ou en partie, un de ses côtés; ce ne serait ni un cercle, ni une circonférence, ni un triangle, ce serait quelque chose d'incomplet, d'inachevé. En Dieu, c'est la sainteté qui est le dernier complément de l'être, car on voit d'abord le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, puis le produit du Père, le produit du Fils, le produit de l'Esprit-Saint; c'est ce fruit de l'Esprit-Saint ou la sainteté qui clôt le cercle divin et termine l'être. Dieu, en créant l'âme animale, l'aurait-il laissée ainsi incomplète et incapable de fermer son cercle? cela est incroyable. Cette sixième faculté, qui doit corres-

pondre à la sainteté et jouer dans l'âme animale le même rôle que celle-ci joue dans Dieu, doit exister : il faut la trouver.

Avant de trouver l'image, remontons cependant vers le modèle; étudions-le plus à fond, afin de ne pas nous méprendre sur sa ressemblance.

CHAPITRE XVI.

DE LA SAINTETÉ ET DES ANGES, OU DU NOMBRE NEUF.

La sainteté est dans l'ordre logique le dernier venu des termes de l'être, car, bien qu'en Dieu tout soit simultané, l'ordre logique nous donne le Père comme le premier, le Fils comme le second, le Saint-Esprit comme le troisième ; le même ordre nous donne donc le fruit du Père ou la liberté en premier lieu, le fruit du Fils ou l'éternité en second lieu, enfin, la sainteté, fruit du Saint-Esprit, en dernier lieu ; la sainteté est donc le complément de l'être, elle en est la dernière perfection et le point culminant.

Cherchons à distinguer tous les traits de cette admirable perfection. La sainteté réalise l'unité de l'être. Lorsque vous tracez un cercle avec un compas, la pointe du compas part d'un point qui est le commencement de la figure, que faut-il pour que la figure soit complète et une? il faut que la pointe du compas partie d'un point revienne à ce point

sans revenir sur ses pas. Cette comparaison est un symbole qui représente une grande vérité, c'est que l'être ne peut être complet et atteindre son unité qu'en se rattachant à son principe, non point en rétrogradant, mais en se développant. Si donc, la sainteté complète l'être et réalise son unité, ce ne peut être qu'en rattachant son dernier développement à son principe, et c'est ce qu'elle fait, car la sainteté, dernier produit infini de l'être, venant prendre sa forme dans la sagesse ou l'idée de l'être qui est la forme du Père, devient, comme nous l'avons dit, l'amour de l'être ou la tendance sommaire de l'être avec tous ses développements, vers son principe qui est l'unité. C'est donc par la sainteté que l'être atteint sa fin ; on peut concevoir combien doit être immense et impérieux pour l'être le besoin d'arriver ainsi à son complément, à sa plénitude, à son terme, à sa fin dernière. La sainteté qui n'est que l'effort que fait l'Esprit Saint pour arriver à ce but mériterait donc par-dessus tout le nom d'amour, tel que l'entendent les hommes dans le sens le plus élevé, car c'est ainsi qu'on appelle cet élan irrésistible qui porte l'âme vers l'infini qui n'est autre que l'unité.

Cet élan de l'âme vers l'infini, c'est le désir du bonheur, et cela est vrai aussi pour Dieu, car la sainteté est aussi la béatitude. En effet, la béatitude en Dieu c'est la jouissance de lui-même : or, comment Dieu jouit-il de lui-même? La jouissance de soi-même suppose avant tout la concentration ou l'unité, c'est-à-dire un centre indivisible où tout vienne aboutir et par lequel l'être puisse se saisir d'un seul coup ; mais l'idée de jouissance ne renferme-t-elle rien autre que l'idée d'unité? Elle renferme autre chose encore, car pour jouir il faut distinguer, pour jouir parfaitement il faut connaître et aimer, la jouissance sup-

pose donc tout le développement de l'être, mais ramené par la concentration au centre indivisible. C'est la sainteté qui, fermant le cercle de l'être, nouant les deux extrémités de sa chaîne, ramène tout son développement au centre. Ainsi la vie supposée seule, ce n'est point la béatitude, car c'est bien l'unité, mais l'unité aveugle; le Père engendre le Fils et celui-ci n'est point béatitude, car loin d'être unite il est distinction; le Fils revient vers son Père par l'idée de l'être, et l'unité du Père agissant sur la double idée du Fils fait apparaître la lumière ou l'Esprit-Saint, voilà les trois personnes: toutes trois sont indépendantes et responsables de leurs actes, rien ne sera donc terminé qu'elles n'aient elles-mêmes déterminé leur rapport entr'elles, il faut donc qu'elles agissent chacune spécialement et qu'elles se manifestent chacune selon son caractère; le Père d'abord manifeste sa puissance dans la liberté et pose le sceau de l'union entre lui et l'Esprit-Saint, en puisant dans lui sa forme harmonique : cependant la puissance n'est pas encore la béatitude; le Fils manifeste alors l'inépuisable richesse de sa distinction et déroule l'incommensurable éternité, il scelle son union avec le Père en puisant dans son sein la forme positive de l'unité: mais la béatitude ne peut être l'œuvre de la seule distinction, quelque complète qu'elle soit et quelque unité qu'elle acquière; d'ailleurs il y a encore une interruption dans l'être: l'Esprit-Saint, la troisième personne n'a point dit son dernier mot. L'esprit d'harmonie va donc se mettre à l'œuvre, et cette œuvre sera d'une souveraine importance, car il est la lumière, il est l'œil de Dieu, c'est lui qui guide le mouvement de l'être : du côté où se prolongera son regard l'être tout entier marchera; il résume en lui sous un rapport l'être tout entier, car il est la triple conscience; c'est donc à lui de détermi-

ner cette direction sommaire de l'être que nous appelons amour suprême. L'Esprit voit devant lui l'idée de l'être qui est à la fois le Fils par le fond et la forme du Père, l'idée de l'être qui est l'image du Père dans le Fils, l'idée de l'être qui était déjà la réunion du Fils au Père, réunion à qui l'Esprit doit l'existence. L'Esprit produit dans cette idée de l'être l'amour suprême ou la sainteté; en s'unissant à elle, il comble la dernière interruption de l'être, il remonte à son principe qui est l'unité dont il emprunte la forme, il s'unit à la fois au Fils et au Père, alors l'être n'est plus qu'un, il ne compte plus ses facultés, mais elles sont toutes concentrées en un point indivisible, l'être n'a pas besoin de parcourir un cercle, il se saisit tout entier dans un point, il jouit de lui parfaitement, absolument, il a atteint son sommet qui est la béatitude.

C'est donc au moment où se forme la sainteté que s'allume cette fournaise ardente de l'amour divin qui est la réunion de l'être infini à sa fin suprême qui est son propre principe, flamme éblouissante sous le feu de laquelle le Séraphin se couvre de ses six ailes. Il me semble voir une pile électrique, tout s'agite, chaque élément bouillonne dans l'acide, comme le désir du bonheur bouillonne dans le cœur de l'homme, rien ne se réalise tant que les fils conducteurs sont séparés, mais qu'on les rapproche, l'étincelle jaillit, tout communique; un courant rapide comme l'éclair transmet à chaque élément l'action de tous les autres, alors apparaît cette flamme dévorante dont nulle autre ne peut donner l'idée, à la chaleur de laquelle les plus durs métaux se fondent aussi facilement que la cire à la flamme ordinaire.

Nous pouvons maintenant définir la béatitude : La béati-

tude dans l'être c'est la jouissance de lui-même par le retour à son principe ou autrement à l'unité.

La sainteté est la béatitude de l'être infini, elle est encore sa plénitude ou sa multiplication ; l'unité seule est et peut être infinie, c'est donc ce qui consomme l'unité de l'être qui consomme sa plénitude. Par cette consommation de l'unité ce n'est plus seulement le principe de l'être mais l'être avec tous ses développements qui se trouve concentré en un point indivisible. Un point indivisible c'est l'immensité et l'infini ; l'être étant tout entier dans ce point indivisible qui est l'immensité, il suit que non-seulement la vie mais l'être tout entier est tout entier partout, c'est-à-dire multiplié à l'infini.

Il n'y a qu'une chose qui puisse faire déborder l'être, c'est-à-dire le faire produire au dehors de lui-même, c'est la plénitude. La sainteté, qui est l'amour suprême dans le sens qu'y attachent les hommes, est donc le motif déterminant de la création, de même que l'éternité ou la pensée vivante en est l'ordonnatrice, et la liberté ou la vie agissante, l'exécutrice.

Puisque c'est dans la sainteté que se réalise cette fusion de l'être qui fait que tout est dans tout, c'est dans elle que s'exécute cette communication des propriétés dont nous avons déjà parlé, c'est elle qui fait que, les trois personnes se communiquant intimement, chacune est dans l'unité tout ce que sont toutes les trois ; ainsi le Père est à la fois vie, forme et lumière, le Fils est à la fois vie, forme et lumière, le Saint-Esprit est à la fois vie, forme et lumière.

Ici se découvre le secret d'un nouveau nombre ; cette multiplication de l'être par lui-même, ces trois propriétés fondamentales de l'être répétées dans chacune des trois personnes, nous donnent le nombre 9 comme la forme de la

sainteté en Dieu. La sainteté, c'est l'être élevé à toutes ses puissances; 9 est la première de ces puissances, il en est le type. 1, par sa propre énergie, se manifeste en 3 et réalise les trois seules formes possibles; 3 se multipliant par lui-même donne 9; cette multiplication se continue à l'infini; elle devient donc l'infini multiplié par l'infini, ou l'unité multipliée par l'unité égale *Un*. L'unité est donc le terme où aboutit la sainteté, 9 est le premier pas qui détermine son caractère et indique sa direction.

Le nombre 9 ne se trouve pas dans la matière, si ce n'est peut-être dans ce qu'elle a de plus pur, la lumière, qui, outre les 7 couleurs, nous donne encore le blanc et le noir et produit ainsi 9 termes. C'est que la matière, qui est le moins être possible, est peu propre à exprimer la sainteté qui est la plénitude de l'être; mais Dieu, dont toutes les œuvres sont harmonie, a exprimé ce nombre de sa sainteté dans les plus parfaites de ses créatures, les anges. Par leur nature même, les anges expriment la sainteté, car en eux tout est vie et unité, et dans ces purs esprits qui n'ont d'autre forme que l'intelligence, l'être est au plus haut degré de densité possible. Ils l'expriment encore par leur destinée, car nous voyons qu'ils se sont perdus ou sauvés par un acte unique: il n'y a donc jamais eu chez eux, comme chez nous, des alternatives de bien et de mal. Ceux qui ont eu cet amour de l'infini, qui est la sainteté, l'ont eu dès le premier instant; ceux donc qui sont purs l'ont toujours été sans mélange et sans tache, c'est pourquoi ils sont disposés selon le nombre 9, qui est celui de la sainteté, et forment neuf chœurs qui sont groupés en trois hiérarchies qui contiennent chacune trois chœurs.

Que ne nous est-il donné d'élever nos regards et d'étudier avec ravissement les admirables harmonies de cette

belle société des anges? Quelle joie, quelle lumière nous inonderait si nous pouvions un seul moment nous échapper de la matière et contempler le séjour de la sainteté : mais un voile sacré nous cache le Saint des saints; il faut donc nous contenter de ce que pourra découvrir l'œil de l'intelligence aidé de l'analogie.

La sainteté en Dieu, ce sont les trois personnes concentrées par l'unité dans chacune des trois. Il suit de là que les neufs chœurs des anges sont trois groupes représentant chacun une des personnes divines, et, en outre, toute la Trinité dans les trois chœurs : l'un de ces groupes représente le Père, la vie, sous le triple rapport de vie, forme et lumière; un autre, l'Esprit-Saint ou l'amour, sous le triple rapport de vie, forme et lumière; et le troisième, le Fils ou la forme, sous le triple rapport de vie, forme et lumière. Mais dans quel ordre placerons-nous cette triple manifestation? Nous n'avons à ce sujet aucune donnée positive, l'analogie seule pourra nous guider dans nos conjectures.

Ce qui fait la superiorité des anges et l'excellence de leur nature, c'est leur spiritualité, qui les rend purs de tout contact avec la négation que nous avons appelé matière; leur gloire, c'est d'être tout vie. On pourrait donc, avec quelque vraisemblance, regarder comme représentant la vie ou le Père, la hiérarchie la plus élevée; d'ailleurs nous avons vu l'étroite affinité qui unissait le dernier terme de l'être au premier; nous avons vu que le sommet de la sainteté était de se perdre volontairement dans cette unité première d'où tout était sorti; il n'est donc point inconvenant que la hiérarchie qui dans son ensemble exprime la sainteté, exprime aussi par son sommet cette unité qui est le dernier terme de la sainteté.

Ceci posé, suivant l'ordre que nous avons conservé jusque là et que nous avaient indiqué toutes les manifestations de la Trinité, nous mettrons le Saint-Esprit au milieu et le Fils à l'extrémité; la seconde hiérarchie sera donc celle du Saint-Esprit et la troisième celle du Fils.

On n'est point d'accord sur l'ordre hiérarchique des neufs chœurs des anges; en général, cependant, on place les premiers les séraphins, les chérubins et les trônes; on termine par les archanges et les anges. Du reste, peu importe l'ordre des noms pourvu qu'on s'entende sur les choses mêmes; nous mettrons dans la seconde hiérarchie, à cause de la similitude de leurs noms, les puissances, principautés et dominations; nous aurons donc les neufs chœurs disposés dans l'ordre suivant :

Première hiérarchie; — le Père; — séraphins, chérubins, trônes.

Seconde hiérarchie; — le Saint-Esprit; — puissances, principautés, dominations.

Troisième hiérarchie; — le Fils; — vertus, archanges, anges.

Les séraphins ont toujours été regardés comme anges de l'amour et les chérubins comme anges d'intelligence; cela nous indique que dans la première hiérarchie qui exprime la vie, le séraphin exprime spécialement l'Esprit-Saint; le chérubin, le Verbe, et le trône, la vie. En suivant le même ordre pour les autres hiérarchies, nous aurons comme représentant l'Esprit-Saint dans les trois groupes : séraphins, puissances, vertus; comme représentant le Verbe, chérubins, principautés, archanges; comme représentant le Père, trônes, dominations, anges.

Il est probable que la manifestation en neuf termes que donnent les couleurs, est en harmonie avec celle que nous

donnent les chœurs des anges, essayons d'en saisir les rapports.

Quel est le sens des couleurs? Nous l'avons déjà vu, chacune des couleurs de l'arc-en-ciel exprime un des attributs divins; le blanc et le noir expriment la création, c'est-à-dire l'état abstrait dans lequel la vie se manifeste séparée de l'intelligence dans l'âme animale ou sensible, et l'intelligence ou la forme séparée de la vie dans la matière. Le blanc c'est la vie sans l'intelligence et par conséquent sans la liberté; c'est l'innocence; le noir ou plutôt le gris (car le noir parfait n'est pas et ne se voit pas, ce que l'on voit et qu'on appelle noir est un gris plus ou moins foncé), ce gris c'est la matière, c'est le dernier degré de l'existence, c'est presque le néant, et si on voulait en faire le symbole d'une vertu, il serait le symbole de la vertu qui contemple le vide de la personnalité, qui nous fait comprendre que nous ne sommes en tant qu'individus que de purs néants; cette vertu est l'humilité.

Le nombre 9 tel que le donnent les couleurs, représente donc la plénitude de l'être dans les sept couleurs de l'arc-en-ciel et son débordement par la création dans le blanc et le noir; ce n'est que placée ainsi, c'est-à-dire en regard avec la plénitude de l'être qui est son motif, que la création exprime la sainteté, car considérée isolément, elle exprime avant tout, l'idée du non-être ou la distinction.

Les couleurs nous ramènent aux attributs divins, l'application des couleurs aux chœurs des anges nous conduirait donc à une notion exacte et précise de leurs caractères spéciaux. Mais dans quel ordre appliquer ces couleurs? Au groupe du Père, il faut, ce semble, donner les couleurs primitives, celles qui caractérisent les attributs

substantiels ; au groupe du Saint-Esprit les couleurs qui correspondent aux attributs intermédiaires, ces attributs dont la fonction est de relier les trois personnes entre elles et de consommer leur union, attributs qui sont aussi le complément et le sommet de l'être ; enfin au groupe du Fils, nous donnerons la couleur de la distinction et les deux couleurs de la création qui de toute éternité est renfermée dans cette distinction.

Ainsi au séraphin ange de l'amour ou de la lumière, la couleur jaune ; au chérubin ange de la sagesse ou de l'intuition, la couleur bleue ; le rouge restera pour le trône qui sera l'ange de la vie et de l'expansion, l'ange du génie qui se fraye des routes nouvelles. Nous donnerons de même le vert à la puissance qui sera l'ange de la sainteté; le violet à la principauté qui sera l'ange de l'éternité, de la mémoire qui conserve, de saint Pierre qui doit veiller à la perpétuité de la foi ; l'orange à la domination qui sera l'ange de la liberté et de l'indépendance, l'ange de l'anachorète et du martyr. Enfin nous aurons le gris pour la vertu, l'ange de l'humilité, source de toutes les vertus et première source de l'amour ; l'indigo ou le bleu sombre pour l'archange, l'ange de la justice qui terrasse l'esprit rebelle et le précipite dans l'abîme, et le blanc pour l'ange de l'innocence, l'ange qui veille sur le berceau du nouveau-né.

En comparant ces trois séries des chœurs angéliques, des vertus et des couleurs, nous aurons le tableau suivant :

	Saint-Esprit.	Fils.	Père. . . . .
Père. . . .	JAUNE. Lumière. Séraphins.	BLEU. Sagesse. Chérubins.	ROUGE. Vie. Trônes.
Saint-Esprit.	VERT. Sainteté. Puissances.	VIOLET. Éternité. Principautés.	ORANGE. Liberté. Dominations.
Fils. . . .	GRIS. Humilité. Vertus.	INDIGO. Justice. Archanges.	BLANC. Innocence. Anges.

Les nombres 3 et 9 ne sont pas les seuls qui soient manifestés par les anges, car l'ange Raphaël dit à Tobie : Je suis un des 7 qui se tiennent devant Dieu. Sans doute tous les nombres divins viennent se refléter dans ces belles troupes angéliques, mais nos regards mortels pourront-ils jamais pénétrer dans ces régions sublimes? Contentons-nous donc d'admirer ce que Dieu nous en a fait connaître et n'oublions pas que ce que les anges expriment avant tout, c'est la sainteté.

Il est inutile de rappeler au lecteur que les choses que nous venons de dire sur les anges ne sont que des conjectures dont quelques-unes même ont peu de fondement; nous avons cédé, presqu'à notre insu, à ce besoin qu'éprouvent les hommes, de pénétrer dans l'inconnu et de se former sur les moindres indices un système des choses. Depuis que le monde existe, il est peu d'hommes qui ne se soient fait dans leur tête un système du monde à leur usage, quoique peu de savants aient eu les données suffisantes pour le faire avec quelque certitude. Cela est un aliment quelquefois nécessaire à l'imagination; car, qui pourrait prier

Dieu, s'il ne se figurait un ciel à sa guise? Qu'on me pardonne donc d'avoir cédé à la faiblesse commune, qu'on prenne les choses pour ce que je les donne; et pour résumer ce chapitre, je dirai qu'une seule chose nous a été donnée d'une manière rigoureuse par l'analogie : c'est que les anges, marqués du nombre 9, expriment la sainteté et la communication des propriétés; que, par conséquent, chacune des trois hiérarchies représente toute la Trinité sous le rapport spécial d'une des personnes divines.

Les anges ne sont pas seulement le symbole de la sainteté, ils en sont les ministres envers les hommes; ce sont eux qui, fidèles messagers, emportent les grâces divines d'une extrémité à l'autre de la création; ce sont eux qui, fidèles gardiens, veillent au côté de chacun de nous, nous rappellent sans cesse cette idée de l'infini que nous sommes si prompts à mettre en oubli, et nous tendent cette main qui nous aide à monter l'échelle mystérieuse de la sainteté. Enfin les anges sont encore les hérauts de la sainteté, car ce sont eux qui font voler d'un chœur à l'autre ce cri sublime de louange qui remplit le ciel : Saint! saint! saint! *Sanctus! sanctus! sanctus!*

CHAPITRE XVII.

DE LA FACULTÉ COMPLÉMENTAIRE DE L'AME ANIMALE, OU DU NOMBRE SIX.

Nous venons de voir que la sainteté, complément de l'être, était son retour à son principe, et par ce moyen, son unité, sa béatitude et sa multiplication; nous avons vu aussi que c'était à la sainteté que convenait à plus juste titre le nom d'amour dans le sens le plus élevé que lui donnent les hommes.

Il est bon d'expliquer ici une confusion de termes qui pourrait entraîner une confusion d'idées. On a dû remarquer qu'une partie des effets que nous faisions ressortir de la sainteté étaient ordinairement attribués à l'Esprit-Saint. La raison en est simple; lorsqu'en parlant de Dieu on le renferme en trois termes, il faut bien rattacher à ces trois termes tout son être, il est naturel alors d'attribuer à chaque personne les œuvres de la faculté intermédiaire qui lui doit sa naissance; on attribue donc ordinairement l'œuvre de la liberté ou l'acte de la création au

Père, l'œuvre de l'éternité ou la possession de la vie au Fils ou l'intelligence, de même on attribue au Saint-Esprit toutes les œuvres de la sainteté dont il est la source. Dieu lui-même semble nous inviter à cette confusion en donnant à son esprit, comme un sceau caractéristique, l'épithète de saint. Pour nous qui avons distingué l'Esprit ou la lumière, de la sainteté, nous avons dû discerner ce qui appartenait spécialement à chacune, c'est pourquoi nous avons dit en quel sens l'Esprit et la sainteté pouvaient être appelés unité et amour.

La sainteté ou une faculté analogue, est le complément nécessaire de l'être proprement dit ou de l'être vivant; l'être est inachevé pour ainsi dire tant qu'il n'a pas fermé son cercle, tant qu'il n'est pas rentré dans l'unité, tant qu'il n'est pas remonté à son principe. Or, nous avons laissé l'âme animale dans une incapacité radicale d'atteindre son terme et de réaliser la faculté intermédiaire qui devait clore son être. Dirons-nous donc que Dieu l'a laissé ainsi inachevée? Ce serait blasphémer sa puissance et sa bonté, cherchons donc à comprendre comment sa sagesse a résolu ce problème.

Ce qui empêche la vie animale d'arriver à son terme, c'est que ses facultés qui méritent à peine ce nom, n'ont point la vie en elles-mêmes; la vie qu'elles paraissent posséder n'est qu'un reflet de l'âme. La vie de Dieu et celle de l'âme intelligente sont comme une étoile qui produirait d'autres étoiles comme elle et capables d'éclairer à leur tour, mais la vie animale est comme le soleil qui éclaire la terre et la lune sans leur communiquer la faculté d'éclairer autrement que par reflet; la terre et la lune sont donc lumineuses du côté du soleil, mais elles restent obscures de l'autre côté, de même les sens et la sensibilité sem-

blent facultés vivantes du côté de la vie, et sous son influence elles enfantent deux facultés intermédiaires : la spontanéité et l'imagination ; mais de l'autre côté elles sont obscures et sans vie, incapables de produire la faculté intermédiaire qui clôrait l'être. Que faudrait-il donc pour les rendre productives? Il faudrait qu'une autre vie s'approchât assez pour vivifier et féconder ce côté mort, qu'un autre soleil vint éclairer ce côté sombre et lui faire refléter sa lumière : cela est-il possible? Il faut l'examiner.

Et d'abord, comment deux vies peuvent-elles communiquer ensemble? Nous l'avons déjà dit, par la forme. La forme est la limite, la borne des êtres, c'est par là seulement qu'ils peuvent se toucher et s'atteindre ; c'est pour cela que celles des sections coniques qui expriment le Verbe, forme de Dieu, sont toutes ouvertes et semblent prêtes à sortir d'elles-mêmes, ou à recevoir en elles-mêmes les influences étrangères, c'est pourquoi le Verbe a dû être nécessairement le médiateur entre Dieu et toutes ses créatures, c'est pourquoi la parole est le lien de toute société humaine intelligente, parce que la parole est le moyen qui transmet la pensée ; mais l'âme animale n'a d'autre forme que la matière ou les sens, elle ne peut donc communiquer avec une autre vie que par la matière et les sens ; voilà pourquoi les animaux n'ont que la voix sans parole, voilà pourquoi toute affection sensible se traduit naturellement en caresses.

Mais nous ne sommes point encore au bout du problème, car, si nous avons trouvé le moyen de communication, nous n'avons pas trouvé comment de cette communication peut résulter l'unité de l'être que nous étudions, et c'est là, cependant, toute la difficulté ; elle paraît insoluble au premier abord : car, enfin, il est métaphysiquement néces-

saire qu'un être ne puisse trouver son unité qu'en lui-même, et s'il pouvait la trouver dans un autre, ce ne serait qu'à condition que cet être serait lui-même; s'il ne s'agissait que de la substance, la difficulté serait nulle: car, puisqu'il n'y a qu'une seule substance, toutes les vies ne sont en un sens que la même vie; mais l'unité que nous cherchons n'est point cette unité radicale qui existe nécessairement, mais cette unité sommaire qui ramène tous les développements de l'être à son principe, à ce principe individualisé dans la forme. Il faut donc, pour trouver son unité dans un autre être, que cet autre être ait, non pas seulement une forme absolument semblable, mais la même. Or, comment deux êtres pourront-ils avoir la même forme, puisque la forme est précisément ce qui distingue les êtres et qu'elle est par conséquent incommunicable, son identité détruisant la distinction et par là les conditions même du problème, qui consiste à trouver son unité dans un autre, c'est-à-dire dans un être distinct de soi.

Cette difficulté s'évanouira si nous nous rappelons une chose: c'est que l'âme animale, sans forme par elle-même, n'a qu'une forme matérielle. La matière étant divisible, la forme de l'âme animale peut donc se diviser en deux, sinon tout entière, du moins en partie; et comme ce qui constitue l'intégrité d'un être, c'est la totalité de sa forme, l'âme animale, participant de cette manière à la divisibilité de la matière, sera en un sens partagée en deux moitiés d'âme, qui ne formeront de chaque côté qu'un être incomplet. Alors plus de difficultés : que ces deux âmes incomplètes réunissent ce qu'il y a d'incomplet dans leur forme, elles seront ramenées à l'unité la plus complète, puisqu'elles seront dans l'unité de la même forme. Les facultés animales seront ainsi éclairées des deux côtés, parce que

des deux côtés sera la vie. Ainsi elles deviendront fécondes, la sensibilité et les sens recevront comme une nouvelle vie, et réaliseront cette sixième faculté qui complète l'être animal et qui est son unité, c'est-à-dire l'amour sensible : voilà la seule manière possible de résoudre la difficulté, et c'est ainsi que Dieu l'a résolu par la division des sexes.

Il était convenable que ces deux moitiés d'être eussent une action à part; cela était même absolument nécessaire pour l'homme et la femme, en qui Dieu devait placer une âme intelligente et responsable de ses actes. Or, si Dieu avait exactement divisé la forme en deux, ces moitiés d'être n'auraient eu ni individualité ni action à part, elles n'auraient pu un seul instant exister l'une sans l'autre : il ne l'a donc pas fait; mais dans ce partage de la forme, il a laissé à chacun quelque chose de complet et quelque chose d'incomplet. Les deux moitiés ont donc une individualité, mais qui n'est pas encore parfaite, et qu'achève l'union.

Dans l'homme et dans la femme, l'âme immortelle forme une individualité complète; ils sont donc réellement deux; d'un autre côté, ils n'ont à eux deux qu'une forme animale complète. C'est ce qu'Adam exprime admirablement lorsqu'il dit : *Erunt duo in carne unâ,* « Ils seront deux dans une seule chair; » comme s'il disait : Ils auront deux formes spirituelles, une seule forme matérielle ou animale.

Nous voyons maintenant que la division des sexes n'est point un caprice de la pensée divine; elle n'a pas été établie par Dieu comme plus convenable; elle était d'une nécessité métaphysique, comme trois angles et trois côtés sont nécessaires à un triangle, car elle était le seul moyen que Dieu eût d'achever l'être qu'il avait entrepris de former; en élevant jusqu'à la vie la forme matérielle, ce n'est

que dans la divisibilité de cette forme qu'il pouvait trouver une ressource contre sa stérilité.

L'amour sensible est donc la faculté complémentaire de l'animal, et, dans lui comme dans l'intelligence, la faculté complémentaire n'est que la tendance à l'unité; seulement, dans l'animal, elle participe à tous les défauts de la matière, elle est momentanée, mobile, périssable; ce n'est pas une faculté que l'animal possède et qui lui est inhérente, c'est une faculté à laquelle il peut s'élever quand il est arrivé à sa perfection, et qu'il ne peut conserver longtemps.

Mais, du reste, l'amour sensible est pour l'être animal ce que la sainteté est pour l'être intelligent; la sainteté est le sommet de l'être, l'amour sensible le sommet de l'être animal. La sainteté est l'unité sommaire de l'être, l'amour sensible l'unité de l'animal. Par la sainteté, l'être remonte à son principe, qui est la vie; l'animal sans intelligence, qui ne peut remonter à sa propre vie, l'animal qui ne peut saisir et comprendre que par les sens, n'a d'autre moyen de se rattacher à la vie que de communiquer avec une vie complémentaire, par le moyen de ces sens qui sont sa seule intelligence. Par la sainteté, l'être jouit de lui-même et réalise la béatitude; l'amour sensible est la plus grande et la plus intime jouissance animale. Enfin la sainteté est la multiplication de l'être, et l'amour sensible réalise la multiplication animale; mais l'être dont la forme est spirituelle se multiplie sans se diviser : c'est pour cela qu'en Dieu, cette multiplication, qui ne sort jamais de l'unité, est éternelle et infinie; tandis que la multiplication de l'animal, à cause de sa forme matérielle, ne se réalise que par la division, reste dans la division et demeure sujette au temps. La forme d'un animal n'est donc autre chose que la forme de celui qui a été le type de l'espèce qui s'est multipliée en

se divisant. Notre forme n'est qu'une division de la forme d'Adam ; et tout ce qui était attaché à cette forme reste attaché à la nôtre.

L'amour sensible convient à l'animal, il est son unité et sa perfection ; mais la perfection de l'animal ne peut être celle de l'âme intelligente : lors donc qu'elle se concentre dans l'amour sensible, elle descend de son haut rang, renonce à son intelligence, et se souille honteusement. Il doit donc y avoir pour l'homme, à la fois, intelligence et animal, un ordre à observer, et des règles à suivre pour maintenir l'harmonie entre ces deux séries de facultés.

L'animal, c'est la vie réalisée abstractivement de l'intelligence, la vie réduite, pour ainsi dire, à ses seules forces ; dans cet état, la vie ne peut réaliser plus de six facultés. Le nombre six est donc le nombre caractéristique de la vie ou du premier terme de l'être considéré abstraitement ; il est la mesure de la puissance isolée (1).

(1) Voyez planche 2, fig. 4.

CHAPITRE XVIII.

DE L'AME ET DE LA VOLONTÉ, OU DE LA DOUBLE VIE DE L'HOMME

C'est une singulière position que celle de la vie dans l'homme, elle s'y trouve à deux états différents, elle y est affectée à la fois de deux formes fondamentalement différentes : l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'une qui est étrangère et dont elle peut être dépouillée, l'une substantielle et une, et par conséquent positive en un sens, l'autre insubstantielle, divisible et purement négative. Au milieu de cette existence complexe l'homme a peine à se comprendre lui-même, il sent en lui deux centres et ne sait où prendre son point de départ, et il s'écrie avec Racine :

> Mon Dieu quelle guerre cruelle !
> Je trouve deux hommes en moi.

Si la connaissance de soi-même est de la plus haute importance pour l'homme, il lui est donc aussi de la plus haute importance de bien distinguer ces deux vies, d'ana-

lyser la part qu'elles ont en lui et de ne pas attribuer à l'une ce qui n'appartient qu'à l'autre : c'est cependant ce qu'on est tenté de faire à chaque instant ; un grand nombre de nos actes sont le produit simultané de ces deux vies ; nous ne savons faire leur part ni dans nous ni dans les autres : de là, une foule d'appréciations injustes et de maximes plus ou moins fausses. Il sera donc d'une grande utilité de déterminer avec le plus de précision possible la limite de ces deux vies.

L'homme a en soi une autre vie, un autre principe d'activité que la volonté intelligente ; chacun, pour s'en convaincre, n'a qu'à rentrer en lui-même et à considérer attentivement ses propres actes. Rappelons-nous ces moments de notre enfance où, poussés par je ne sais quelle force, nous gambadions follement et presque malgré nous : était-ce là un acte de la volonté proprement dite? non, il nous aurait été impossible de donner ni le motif ni la raison de cet acte. Quand, dans un premier mouvement, nous frappions un de nos amis, n'était-ce pas souvent malgré notre volonté? qui donc nous poussait? le principe de vie animale que nous avons appelé âme, ce même principe qui fait caracoler un jeune poulain dans la prairie, qui fait donner un coup de griffe au chat qu'on dérange : seulement ce qui établit une grande différence, c'est que dans l'homme ces actes de la vie animale entraînent presque toujours un acte concomitant de la volonté qui donne aux actes même machinals de l'homme une toute autre portée qu'à ceux de l'animal.

Supposez maintenant Richelieu presque mourant et dictant un arrêt qui doit compléter ses vastes desseins, ici la vie animale presque éteinte ne prête plus qu'avec peine son concours à la volonté et cependant cette terrible puissance de l'homme agit dans toute son énergie.

Les enfants ont beaucoup d'âme, ils mettent à toutes leurs actions beaucoup d'entraînement, beaucoup d'ardeur, il semble qu'ils vont tout renverser, mais comme tout cela est faible en réalité! Comme tout cela recule et rend les armes devant une volonté ferme! c'est qu'au fond de toute cette activité de l'enfance il y a peu de volonté, et les enfants énoncent souvent sans s'en douter une profonde vérité philosophique, lorsque pris en faute ils disent d'un air aussi innocent que possible : Je ne voulais pas le faire. C'est que souvent, en effet, cet acte n'est pas parti de leur volonté, et si la volonté est coupable de s'être laissé entraîner, du moins elle demande grâce pour sa faiblesse. S'il en était autrement, il n'y aurait point d'éducation, car c'est précisément à diriger dans son accroissement cette volonté faible et chancelante qu'elle consiste, comme c'est à développer l'intelligence que consiste l'instruction.

Cette ardeur qui vient de l'âme s'accroît tant que s'accroît la vie animale, et c'est dans la jeunesse qu'elle est capable des plus brillants efforts; lorsqu'une volonté droite s'est accrue en même temps, elle subsiste dans une harmonie ravissante et montre l'homme dans toute la beauté de sa puissance. Mais ensuite la vie animale diminue, on voit arriver, comme on le dit, la froide vieillesse : la volonté diminue-t-elle pour cela? non, car l'opiniâtreté des vieillards est passée en proverbe, et s'ils entreprennent moins, ce n'est point manque de volonté, mais parce que les instruments fléchissent et se brisent entre leurs mains; ils ressemblent à un général qui a perdu son armée et qui ne pouvant plus attaquer reste obstinément sur le champ de bataille. La volonté des vieillards ne peut souvent se manifester que par l'énergie passive, mais alors elle s'élève quelquefois jusqu'au sublime.

Un jour deux géants de volonté se rencontrèrent, l'un était un jeune conquérant devant qui la terre tremblait, l'autre un vieillard sans armes à qui de sacrés intérêts étaient confiés ; le combat fut terrible, la volonté du vieillard avait à lutter contre tout, même contre sa propre âme que les privations et les souffrances tenaient dans l'angoisse, cependant elle résista et remporta la victoire, et le souvenir de cette lutte resta comme un remords sur le front de l'autre géant.

Il faut nécessairement que ces deux vies soient d'accord ou que l'une domine l'autre, car elles n'ont que le même instrument, qui est le corps, pour exécuter leurs ordres. Mais l'expérience nous montre que dans l'état actuel de l'humanité ces deux vies sont opposées et se contredisent à chaque instant, donc il faut qu'il y ait lutte, et c'est ce qui nous explique une foule de préceptes, soit de la religion, soit de la philosophie, incompréhensibles autrement. En effet, que signifie qu'il faut se combattre soi-même, qu'il faut rester maître de soi, s'il n'y a pas deux *moi*, deux centres d'action dont l'un puisse dominer l'autre? Or, n'est-il pas juste que la vie immortelle domine la vie mortelle, que la vie spirituelle soit l'arbitre de la vie matérielle? N'est-ce pas la plus noble qui doit commander à l'autre, n'est-ce pas à celle qui est intelligente de guider celle qui est aveugle? Donc, c'est la volonté qui doit combattre, vaincre et régner, et c'est l'âme qui doit être vaincue et soumise pour son propre bien, car enchaînée au char triomphal de l'intelligence elle la suivra dans des régions sublimes et qui n'étaient point faites pour elle. C'est là le seul sens qu'on puisse donner à cette parole de Jésus-Christ : Celui qui aime son âme, la perdra, et celui qui hait son âme dans ce monde la conserve pour la vie éter-

nelle : *Qui amat animam suam perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam.* (JOAN,)

Que d'erreurs ! que de déceptions ! que de faux jugements ! que de fausses démarches parmi les hommes pour ne pas savoir distinguer à propos ces deux vies ! On se sépare d'un ami pour une vivacité qu'on devrait laisser sur le compte de l'âme, on fonde de grandes espérances sur quelqu'un qu'on croit fort parce qu'il est ardent et plein d'âme ; on l'a vu réussir en de petites choses, on lui en confie de grandes que la volonté seule pourrait porter, et l'appui sur lequel on comptait se brise.

On se trompe aussi souvent sur soi-même que sur les autres ; on se croit capable parce qu'on est, comme on le dit, plein de courage et d'ardeur, et on entreprend beaucoup plus qu'on ne peut réellement. On se croit bon parce qu'on est sous l'influence d'une bonne émotion, et peu après on est étonné de sa faiblesse ; d'autres fois, au contraire, dans le moment de la tentation on se croit perdu parce que la vie animale bouillonne, mais la volonté veille et reste inflexible, on reconnaît ensuite qu'on aime le bien. Ce n'est donc pas l'âme qui fait la valeur fondamentale de l'homme, mais la volonté seule ; il faut avoir une volonté ferme et droite, tout le reste sans cela n'est qu'illusion, et cela sans le reste suffit.

CHAPITRE XIX.

DES SENS ET DE L'INTELLIGENCE.

La forme est le moyen de communication entre les êtres, l'animal communique donc par les sens avec ce qui n'est pas lui : mais quelle est la limite des sens ? quelles impressions produisent-ils dans les animaux où ils sont seuls ? C'est ce qu'il nous est difficile d'apprécier, parce que l'homme a trois facultés distinctes pour entrer en communication avec ce qui n'est pas lui, et que l'une d'elles est presque toujours accompagnée de l'action des autres.

Il a l'entendement, par lequel il communique avec l'unité ou la substance ; il a l'intelligence, par laquelle il parcourt, selon ses forces, les degrés divers de la divisibilité abstraite : mais Dieu ayant réalisé dans l'espace et le temps la divisibilité de son intelligence par la matière, il a donné aussi à l'homme une faculté pour entrer en rapport direct avec cette division réalisée, cette divisibilité concrète, cette matière, en un mot, dont il a été créé le roi.

Un même mot exprime les actes de ces trois facultés. Lorsque la perception d'un objet nous vient par notre œil, nous disons je *vois;* lorsque notre intelligence saisit et distingue la suite d'un raisonnement, nous disons je *vois;* lorsque l'intuition fait lire à notre entendement quelque chose de l'unité infinie, nous disons encore je *vois;* et lorsque ce même entendement, ravi par l'extase, se trouve en face de cette unité elle-même, il dit toujours je *vois;* mais alors il n'a plus de parole pour exprimer ce qu'il voit : *Quæ non licet homini loqui.*

La dépendance mutuelle de nos facultés, du moins dans la vie telle que nous en jouissons maintenant, contribue encore à augmenter la confusion. Nous naissons avec la distinction fondamentale de l'être et du non-être, qui, comme nous l'avons vu, est une partie constitutive de notre être spirituel, c'est-à-dire que nous naissons avec l'intelligence et l'entendement; mais notre intelligence, emprisonnée dans le corps, ne peut pas communiquer directement avec la divisibilité abstraite, telle qu'elle est en Dieu; elle, qui n'est à son origine qu'un point, resterait toujours imperceptible, et serait tout-à-fait incapable de développement, si les sens ne fournissaient des matériaux à son activité, en la mettant en rapport avec la divisibilité concrète, c'est-à-dire exprimée par la matière; ce n'est donc que par les sens que l'intelligence ou la distinction se développe; et, comme dit saint Paul, nous n'avons pas une vue directe, mais nous voyons en énigme et comme dans un miroir.

Il y a donc pour nous grande tentation de confondre; et cependant qui ne sent du premier coup que cette confusion doit entraîner pour l'homme de graves et fâcheuses conséquences?

On a d'abord confondu l'entendement et l'intelligence, et nous avons vu que cette confusion avait rendu insoluble la question la plus importante de la philosophie, celle de la certitude. Qui pourrait dire de quels biens les hommes sont restés privés à cause de cela ?

Après avoir confondu l'entendement et l'intelligence, on a vu que tout développement de l'intelligence avait dans les sens sa cause au moins occasionnelle, et on a formulé ce fameux adage de l'École : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensû,* « Rien dans l'intelligence, qui n'ait été auparavant dans les sens. » De là au matérialisme le pas est glissant, et il a été vite franchi. Voyant que la pensée distincte commençait par être sensation, on a cru qu'elle pourrait bien n'être que la sensation elle-même arrivée à sa perfection ; et comme la logique humaine repousse les êtres inutiles, on a rayé l'esprit et on a déclaré que tout était matière. Voilà pourquoi le matérialisme et ses funestes conséquences se montrent dès l'origine des temps, et que dans la plus antique philosophie, celle de l'Inde, on trouve des systèmes matérialistes à côté de son panthéisme qui nie toute matière. Au reste, les deux erreurs ont la même cause : dès qu'on confond l'intelligence et les sens, il faut nier l'un ou l'autre, être idéaliste ou matérialiste. Le matérialisme, lors même qu'il n'est pas avoué et qu'il est encore à l'état de tendance, peut avoir de funestes conséquences pour la société : c'est ce que nous voyons dans l'état actuel des sciences naturelles. Dégoûté des revers scientifiques du moyen-âge, on est tombé dans un excès contraire : on avait négligé l'expérience, maintenant on s'y absorbe ; je sais bien que la matière est le domaine de la science, mais n'en doit-elle jamais sortir ? Qu'on se rappelle que toute vie est dans l'unité, et que l'unité

n'est que dans l'entendement; il faut donc nécessairement que toute science, sous peine de mort, après avoir traversé la logique de l'intelligence, vienne se reposer dans l'unité de l'entendement. Pourquoi donc voit-on des savants, pleins de talent et de patience, consumer une longue vie à accumuler expériences sur expériences, sans jamais tourner leurs regards en haut vers la source de l'unité? Ils auraient certainement pu mieux faire, et malheureusement leurs travaux ressemblent souvent à ces ossements arides, sur qui le prophète appelait le souffle vivificateur de Dieu.

Sachons donc faire un juste discernement entre les sens, l'intelligence et l'entendement; sachons apprécier chacune de ses facultés à sa valeur, et donner le sceptre à qui il appartient; montons au lieu de descendre; au lieu de nous enterrer dans la matière, cherchons à nous en dégager; élevons-la avec nous, portons-la jusque sous la lumière de l'entendement, et nous aurons la vraie science, la science vivante, la science une.

Il serait d'une haute importance pour la morale que l'homme comprît combien l'intelligence et l'entendement ont une grande part aux jouissances qui ne semblent lui venir que des sens, et la plupart sont loin de s'en douter. Pour le bien comprendre, il faudrait se souvenir des impressions aveugles du berceau; mais comme cela est impossible, il faut avoir recours à des abstractions difficiles à plusieurs.

Les sens par eux-mêmes ne peuvent pénétrer dans la réalité des choses; ils ne peuvent donner une connaissance proprement dite, car la connaissance, c'est la lumière spirituelle, qui ne peut être sans la double idée de l'être et du non-être; si les sens font naître en nous des idées, ce n'est point par eux-mêmes, mais cette intelligence matérielle

étant pour ainsi dire ajustée à notre intelligence spirituelle, la vibration imprimée à la première se communique à la seconde et se prolonge jusque dans l'entendement ; or dans les animaux où l'intelligence matérielle est seule, elle est incapable d'arriver jusqu'à l'idée : voilà pourquoi les animaux ne pensent pas. Quelle est donc la relation de leur vie avec l'être? elle est toute d'images et nullement de réalités ; les sens ne sont que la faculté des images ou des sensations ; dans l'animal, tout s'arrête là. Qu'un animal soulève un poids, il a la sensation que fait éprouver la résistance : voilà tout ; pour nous, il en est bien autrement ; à peine avons-nous éprouvé cette sensation que notre intelligence s'en empare, la généralise, et se forme l'idée abstraite de pesanteur, et au même moment notre entendement conçoit cette idée, comme renfermée dans l'idée de l'être : alors la notion est complète ; et comme elle s'est formée avec la rapidité de l'éclair, nous n'avons pas distingué ces trois opérations, et nous nous disons : comment l'animal peut-il voir, choisir, agir, sans penser? A tout cela l'image suffit, et l'animal ne peut s'élever plus haut.

Les sens seraient donc peu de chose, sans l'intelligence et l'entendement qui les accompagnent ; parmi les jouissances que nous attribuons aux sens, les plus belles et les plus nombreuses ne leur appartiennent pas. Les yeux de celui qui ne sait pas lire ne perçoivent-ils pas dans un livre les mêmes formes, les mêmes proportions de noir et de blanc que les yeux d'un littérateur? Cependant ne regarde-t-il pas avec une profonde indifférence, et sans aucun plaisir, ces poésies qui remuent si intimement ceux qui les comprennent? On me dira que ceci est une beauté hors de la nature, et qui ne repose que sur des signes de convention ; mais l'œil comprendra-t-il mieux les beautés qui re-

posent sur les signes naturels? non. Quel œil est plus parfait que celui de l'aigle? cependant il perchera sur le bras du Jupiter olympien avec le même dédain que sur une branche desséchée. Si l'œil, par lui-même, percevait les beautés de la forme, pour apprécier les beautés de l'art, il faudrait perfectionner ses sens à la manière des sauvages, et non pas cultiver son intelligence et son goût; l'œil ne nous transmet que des lettres qu'il ne comprend pas, et des formes dont il n'a pas le secret. Qui a jamais vu un animal gravir une colline pour admirer l'ensemble d'un paysage? combien même de grossiers paysans ne l'ont jamais fait! Cependant ils ont l'organe de la vue aussi parfait que nous : ce n'est donc pas l'œil qui goûte ces beautés. L'œil peut être agréablement ou désagréablement affecté du trop ou du trop peu de lumière, d'une couleur plus vive ou plus sombre, voilà tout; il ne sait point ce que c'est que le beau; mais quand, semblable à une machine, il nous a transmis les formes, l'intelligence les embrasse, elle apprécie ces limites de la matière, distingue, divise, compare, épelle, pour ainsi dire, toutes les lettres du mot que Dieu a écrit devant elle, puis enfin l'entendement en reconnaît le sens; l'unité fait briller sa splendeur divine, l'entendement reconnaît le beau, tressaille dans ses profondeurs et quelquefois s'élève jusqu'à l'extase. Voilà ce qui se passe dans l'être intelligent placé en face de la nature et de l'art, tandis qu'à ses pieds son chien bâille ou flaire quelque nourriture.

L'oreille est sensible au son comme l'œil à la lumière; la sonorité, la pureté du timbre, la netteté du roucoulement, tout cela chatouille l'oreille comme une douce main qui caresse, et les animaux eux-mêmes s'y montrent sensibles; mais tout ce qui est de l'art musical ne rencontre d'écho

que dans l'intelligence. L'oreille perçoit les vibrations, l'intelligence seule en distingue la suite et la différence, et l'entendement reconnaissant dans leur unité les lois éternelles de l'être éprouve une joie, un bien-être intimes, comme s'il avait pénétré dans le sein de la sagesse divine et de l'harmonie éternelle.

Mais qu'importe à un serpent que l'Indien qui l'enchante joue sur sa flûte une admirable mélodie de Mozart ou de Beethoven, ou un air monotone de sa tribu? Le génie n'a aucun charme pour lui, c'est seulement le son doux et velouté de l'instrument.

La musique chatouille notre oreille, puis elle excite nos passions, elle réveille nos sentiments, elle va même jusqu'à élever nos pensées et nous préparer à l'extase : par quelle voie arrive-t-elle à ce but sublime? La vibration plus ou moins douce, brusque, lente ou rapide que le corps sonore imprime aux nerfs auditifs, se répand et se communique à l'organisme tout entier et surtout à la région du cœur, elle produit donc en nous d'une manière factice toutes les émotions qui résultent des passions et des sentiments, et ceux-ci réveillés par analogie réveillent à leur tour les idées qui leur correspondent et dont ils tirent leur origine. La musique ne pouvant réveiller ce qui n'est pas s'arrête dans l'animal à la passion.

On voit pourquoi toute suite de vibrations n'est pas propre à reproduire toutes sortes de passions, de sentiments ou d'idées. Quelquefois la musique grossière, sensuelle, ne s'élève pas au-dessus de la passion, d'autres fois elle monte jusqu'au sentiment, d'autres fois enfin elle atteint jusqu'à la pensée. L'instinct merveilleux du compositeur choisit parmi cette multitude incalculable de combinaisons, celles qui doivent reproduire ce qui se passe dans sa propre âme,

et résout de cette manière un ploblème dont la difficulté effraye l'intelligence. Ainsi sa musique est triviale et sensuelle ou noble et spirituelle, furieuse et tourmentée ou calme et sereine, voluptueuse et lascive ou chaste et angélique, selon l'état intérieur où se trouve l'artiste au moment où il compose; la musique est donc descendue de l'entendement du compositeur par son intelligence et ses sens jusqu'à notre oreille, elle remonte de là par la même route, mais en direction inverse, jusqu'à notre entendement : c'est alors que le compositeur nous est révélé et qu'il s'établit entre notre âme et la sienne une harmonie sublime que l'oreille ne perçoit plus, mais que les anges peuvent entendre. C'est donc toujours à la partie immortelle de lui-même que l'homme doit ses plus réelles et ses plus profondes jouissances.

Quelque matériels que paraissent les trois autres sens, ils ne le sont pas entièrement pour l'homme, car un sens moral s'attache aux impressions qu'ils lui font éprouver, et il en jouit dans la partie la plus élevée de son être.

Les sens sont-ils seuls à jouir quand on respire l'air embaumé d'une matinée de printemps et n'en jouit-on pas d'autant plus que la vie intelligente est plus développée, possède une perception plus fine et plus délicate? Une âme pure et virginale n'en est-elle pas plus heureuse qu'une âme grossière et impudique? Donc, dans cette partie même tout ne vient pas des sens, l'odeur aussi s'élève par l'analogie jusqu'à la pensée, le même parfum ne convient pas au temple de Dieu, à l'appartement de la jeune vierge et à celui de la courtisane. Il y a, non pas pour les animaux, mais pour l'homme, des odeurs pures et impures; les uns aiment les premières, les autres les secondes; la même odeur qui soulève le cœur de l'homme chaste, flatte les

sens du voluptueux. On peut en dire autant du goût, les goûts de l'homme trahissent ses sentiments. L'homme pur et sobre éprouve des jouissances tout autres et d'un ordre plus relevé en savourant les fruits que Dieu lui a préparés, que le gourmand en s'inondant de liqueurs brûlantes et en se gorgeant de viandes succulentes. Qui pourrait souffrir de voir une jeune fille prendre part à une orgie et qui pourrait croire à sa vertu? Enfin le toucher lui-même a ses nuances, l'âme délicate semble ne prendre par son toucher que la fleur la plus pure de la matière. Cette observation a déjà été faite avec beaucoup de finesse et de grâce par un moraliste, M. Joubert : « Rien, dit-il, de trop terrestre et de trop matériel ne doit occuper les jeunes filles, il ne faut entre leurs mains que des matières légères. Comme la nature les dégage en quelque sorte de la terre et les forme élancées pour les faire belles, il faut que l'éducation fasse pour leur âme ce que la nature a fait pour leur corps ; tout ce qui exerce pleinement le tact, principalement sur les choses qui ont de la vie, est peu convenable à leur pureté et la détruirait ; elles le sentent si bien par instinct, qu'elles regardent beaucoup et touchent peu ; elles ne touchent même les choses les plus délicates que de l'extrémité de leurs doigts ; elles ressemblent à l'imagination et ne doivent qu'effleurer comme elle. Aussi, remarquez qu'une fille ne touche rien comme une femme, ni une femme chaste en son âme comme une femme qui ne l'est pas. »

CHAPITRE XX.

DE LA SENSIBILITÉ ET DE L'AMOUR.

Aucun mot n'a donné lieu à plus de confusions de langage que celui d'amour ; ne nous lassons pas de l'expliquer. L'amour est la lumière de notre être, la clarté que nous introduirons dans sa notion rejaillira sur tout le reste. On appelle généralement amour, tout ce qui unit ; mais il y a deux modes d'union qui diffèrent radicalement ; de là deux amours divers, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre sensible : les hommes, pour distinguer ces deux modes, conservent à l'un le nom d'amour et donnent à l'autre celui d'amitié, deux sentiments différenciés avec tant de justesse et de poésie par la Esméralda, dans le roman de *Notre-Dame de Paris* : « L'amitié, c'est être frère et sœur, deux âmes qui se touchent sans se confondre, les deux doigts de la main. L'amour, c'est être deux et n'être qu'un, un homme et une femme qui se fondent en un ange, c'est le ciel. »

Les deux caractères qui nous apparaissent, ce sont l'har-

monie et l'unité. L'harmonie conserve les individualités qu'elle unit et réalise le beau par l'ensemble, l'unité ne souffre point de distinction et réalise le bonheur par l'identité.

L'harmonie qui est aussi la lumière, la charité et l'amitié, c'est le sens du beau; l'unité, qui est aussi la sainteté et l'amour sensible, c'est le sens du bonheur. A l'un est confié tout ce qui regarde les rapports des êtres entre eux, c'est-à-dire la société; à l'autre la perfection, le complément, la fin suprême de l'être, c'est-à-dire la béatitude.

Le sens des rapports, soit des différentes parties de l'être, comparées entre elles, soit des différents êtres, est ce qui constitue le troisième terme de toute trinité finie ou infinie, et c'est de ce troisième terme que nous avons à faire une étude comparée dans les deux âmes spirituelle et sensible; nous étudierons ensuite le sens du bonheur.

Dans l'homme, le troisième terme de la trinité est formé, comme nous l'avons vu, de la double idée de l'être et du non-être, c'est-à-dire de l'infini et du fini. Les rapports du fini et de l'infini sont eux-mêmes infinis, la substance intelligente a donc les éléments nécessaires pour sentir l'harmonie universelle ou le beau; ce sentiment est le principe de la société parfaite ou universelle qui ne se réalisera complétement que dans le ciel, société qui exclut tout égoïsme et toute altération. La sensibilité, troisième terme de la trinité animale, est le sentiment aveugle du rapport d'une vie indéterminée avec une forme négative et étrangère, c'est-à-dire d'un rapport fini, relatif, mobile; ce sentiment ne peut donc avoir rien d'universel; il n'a d'autre point de départ que l'individu et le moment présent : égoïsme et inconstance, voilà les caractères de la société que la sensibilité fait naître; telle est celle des animaux.

La sensibilité n'aime que par les sensations et pour les sensations, c'est-à-dire pour elle-même, et toutes les formes séduisantes qu'elle peut prendre, ne sont que des déguisements trompeurs ; il n'y a pas dans toute la sensibilité un seul atome de dévouement. C'est ce qui apparaît clairement dans la conduite de certains animaux, qui, après avoir eu l'apparence du plus sublime dévouement tant qu'ils ont élevé leurs petits, sont prêts à les dévorer dès qu'ont cessé les sensations de la maternité.

L'homme, à la fois raisonnable et animal, a en même temps l'amour d'amitié et la sensibilité ; mais il est rare que l'une de ces deux facultés agisse seule ; il y a toujours un peu d'amour dans sa sensibilité et un peu de sensibilité dans son amour (qu'on n'oublie point que dans tout ce chapitre le mot amour est pris dans le sens d'amour d'amitié). Quand c'est l'amour qui domine, la sensibilité s'illumine de toute la lumière de l'amour et devient ravissante de beauté ; elle devient alors la manifestation de l'amour, elle l'incarne et le rend visible aux hommes ; car, l'amour pur ! les anges le contemplent, mais bien peu de mortels peuvent élever leurs regards jusqu'à lui. Lorsque la sensibilité domine l'amour, il devient fantasque, mobile, capricieux comme elle ; il ne sert qu'à la rendre plus séduisante et plus trompeuse, et finit par faire maudire son nom. Il arrive quelquefois que tous deux se balancent et dominent tour-à-tour ; ils forment alors dans la vie un mélange inexplicable qui déroute les moralistes, décourage les cœurs et enfante des misanthropes. De l'amour dérive tout ce qu'il y a de généreux dévouement dans la fidélité à une grande cause, dans l'accomplissement d'un grand devoir, dans la réalisation d'une grande destinée. De la sensibilité procède au contraire tout ce qu'il y a d'étroit, de mesquin, d'ir-

ritant et de tracassier dans l'esprit de parti, dans le fanatisme, dans la jalousie. C'est que l'amour, comprenant par l'infini l'ensemble des rapports, tend à l'harmonie, tandis que la sensibilité ne voyant qu'un rapport, celui qu'on a avec son individualité, et dans ce rapport un seul moment, le moment présent, est essentiellement exclusive. On conçoit donc que la confusion, dans le langage et dans la pensée de ces deux facultés, a dû engendrer dans le monde une infinité d'injustices envers les autres et d'illusions sur soi-même; tâchons d'en faire connaître quelques-unes.

Je sais qu'il y a des hommes qui n'ont ni sensibilité ni amour, ceux-là sont des monstres plus hideux encore pour le regard de l'intelligence que pour l'instinct de l'âme; mais l'instinct de l'âme, qui juge par le sensible, confond quelquefois bien injustement avec ceux-ci des hommes qui, peu doués de sensibilité, ont au sommet de leur être un amour quelquefois sublime; on croit en finir avec eux quand on dit: cet homme a peu de cœur; pourquoi dit-on cela? Parce qu'ils ne peuvent saisir au vol ces mille petits rapports de société au milieu desquels la sensibilité s'évertue, parce qu'un petit mot, un léger geste, une petite démarche n'auront point reçu d'eux une réponse, pour cela on les croit morts! Un ancien historien raconte qu'un roi ayant reçu d'un autre, en présent, des chiens géants qu'on disait terribles, lui envoya peu après ce reproche: Vos chiens sont lâches; je leur ai montré toute espèce de gibier, ils ne se sont pas même levés pour le poursuivre. Montrez-leur un lion, fit répondre l'autre roi, vous verrez alors ce qu'ils sont. Eh bien! je dis de même: ne vous hâtez pas de juger cet homme; placez-vous avec lui en face d'un grand dévouement et vous serez peut-être étonné de vous trouver un pygmée auprès de sa personne.

Jésus-Christ paraît avoir voulu faire comprendre la différence de l'amour et de la sensibilité, lorsqu'il proposait aux pharisiens la parabole suivante : « Que vous en semble, leur disait-il ; un homme avait deux fils, et, s'approchant du premier, il lui dit : Mon fils, allez travailler aujourd'hui dans ma vigne ; celui-ci lui répondit : Je ne veux pas ; puis ensuite, touché de repentir, il y alla. Le père s'approchant aussi de l'autre, il lui dit la même chose, mais celui-ci répondit : J'y vais, seigneur ; et il n'y alla point. » Le second fils montre de la sensibilité, il est touché de la parole de son père, mais il n'a pas d'amour, et une fois cette première impression passée, dès que les derniers retentissements de la voix paternelle ont cessé de faire vibrer ses organes, il n'y a plus pour lui de motif d'action, il ne va pas. Le premier, au contraire, n'a pas été touché, mais quand l'ordre est parvenu aux plus hautes régions de l'âme, lorsque la raison l'a entendu et qu'elle en a saisi l'harmonie, elle entraîne le reste, et le fils exécute ce qu'il a d'abord repoussé. Que d'exemples semblables dans la société !

Deux maris sont morts : près du lit du premier, une femme pousse des cris, s'arrache les cheveux, prend des crises ; auprès du lit du second, une femme assise et la tête penchée, verse quelques larmes silencieuses. Cependant, il faut bientôt à la première des plaisirs, forcés, dit-elle, pour amortir un peu sa violente douleur ; c'est par raison de santé qu'elle va au bal, au spectacle, et par la même raison, qu'il lui faut un second amour et un second mariage, pour ne pas mourir des premiers. Pendant tout ce temps, l'autre femme a pris une résolution solennelle et énergique ; elle conservera jusqu'à la mort, au fond de son cœur, l'image de celui qu'elle a aimé ; et s'il lui reste des enfants,

elle reportera sur eux la profonde affection qu'elle avait pour son époux. Si ce n'est pas toujours, c'est au moins souvent que les choses doivent se passer ainsi. J'en appelle à l'expérience : sont-ce les veuves les plus désolées, les plus échevelées, qui se remarient le moins vite? Au fond, je n'en sais rien, mais j'ose affirmer que non. Ai-je raison? Mes lecteurs, mieux que moi, pourront en juger.

N'y a-t-il jamais d'amour dans ces hommes qui, par leur puissance, dominent la société et à qui on donne spécialement le nom de grands? Il est cependant impossible que de tels hommes soient maîtrisés par la sensibilité; car, un grand homme, c'est une grande volonté, une volonté dominatrice et qui, avant de commander aux autres, domine d'abord son propre être. Le grand homme ne peut avoir une grande sensibilité, qu'à la condition de la tenir sous le joug; et s'il se dément quelquefois, s'il fait des écarts, s'il montre de la faiblesse, en un mot s'il cesse d'être grand, c'est lorsque la sensibilité reprend le dessus, lorsqu'attirée par un piége ou froissée par le dépit, elle entraîne la volonté dans ses variations; il n'y a donc point de grandeur tant que la sensibilité commandera.

L'amour, au contraire, s'allie admirablement avec la grandeur; n'est-ce pas un amour grand comme le monde, que celui d'un civilisateur, d'un législateur, d'un génie révélateur, du libérateur d'un peuple? Et pour pousser jusqu'au bout un rôle pareil, à quel point ne faut-il pas maîtriser sa sensibilité? Ne faut-il pas passer par-dessus les plaintes, les reproches, les séductions, les ingratitudes, les sentiments les plus tendres et quelquefois même l'horreur du sang? Et, pendant que la multitude ignorante et capricieuse, qui n'obéit qu'à ses aveugles sensations, se plaint, murmure, crie, vomit des malédictions

qui montent jusqu'aux oreilles et au cœur du grand homme, lui, met sa main puissante sur ce cœur blessé pour en arrêter les bonds, et, l'œil fixé sur l'harmonie universelle, il aime toujours, il aime d'un amour immense cette ingrate foule; il consume pour son bonheur, ses jours et ses nuits, et quelquefois comme Lycurgue, pour assurer ce bonheur, il se condamne lui-même à un exil perpétuel et va mourir seul, ignoré, sur une plage lointaine, privé de tout, même de la reconnaissance de ceux qu'il a rendus heureux, même du plaisir si mérité de voir le bien qu'il a fait.

Quelle que soit la circonstance, la sensibilité sans frein répugne toujours à la grandeur; il n'en est point de même de l'amour. Qui refusera de l'amour à la Vierge divine qu'on a appelée Mère d'amour? On l'a aussi appelée Mère de douleur; mais qui pourrait supporter un tableau qui la représenterait échevelée et meurtrie devant le corps sans vie de son fils? On lui veut une figure digne et calme, à travers laquelle on entrevoie une douleur vaste et profonde comme l'Océan; c'est-à-dire qu'on veut la douleur de l'amour et non celle de la sensibilité.

Si on est injuste envers les autres, en exigeant d'eux la sensibilité pour prix de notre estime, on se fait de grossières illusions sur soi-même en se contentant d'elle.

Regardez cette mère qui gâte ses enfants en croyant les aimer, qui ne peut supporter, ni un de leurs cris, ni une de leurs larmes, encore moins un de leurs reproches; aime-t-elle ses enfants? Oui, comme un animal aime ses petits, elle est avide des caresses de ses enfants et du plaisir qu'elle en ressent; c'est au plaisir qu'elle sacrifie tout, même leur avenir et leur bonheur. Elle n'ose hasarder un reproche, moins encore une punition, de peur de se priver de ces caresses; elle prodigue l'argent, les friandises

et les plaisirs de toute sorte, afin de les multiplier. Rassurée, cependant, par toutes les belles phrases qu'elle a lues sur la tendresse maternelle, elle se croit la plus tendre des mères; elle en est au moins la plus faible, sinon la plus égoïste.

Au reste, chacun recueille ordinairement ce qu'il a semé. Il y a quatre sortes de mères : celle qui n'est que sensible, ne recueille, de la part de ses enfants, qu'ingratitude et quelquefois mépris; celle qui n'a ni amour ni sensibilité, imprime dans leur cœur, pour elle, une aversion immense et profonde; celle qui aime seulement, leur inspire une grande vénération et un dévouement sans bornes; celle enfin qui a su joindre dans une belle harmonie l'amour et la sensibilité, reste pour ses enfants, pendant toute la vie, le souvenir le plus intime et le plus doux de leur cœur et la poésie de leur âme.

Les personnes exclusivement sensibles se regardent comme les types et les modèles de l'amitié, et je ne sache pas de chose plus insupportable au monde que cette amitié qu'elles croient si précieuse; c'est une importunité, une tyrannie incroyable; ce sont des âmes incomprises, des cœurs qui ne se blessent que parce qu'ils aiment trop; il faudrait avoir avec elles des explications et des scènes tous les jours; elles remarquent toujours des indifférences et des froideurs; elles vous disent indirectement qu'elles ont toujours cherché, sans pouvoir la trouver, une âme qui sût aimer comme elles; qu'on est malheureux de trop aimer quand il ne faudrait qu'un ami pour donner tant de bonheur! enfin qu'elles voient bien que toute leur vie est destinée à la souffrance. C'est à en devenir fou; deux ou trois amis de cette sorte suffiraient pour donner la vocation d'anachorète.

Regardez encore ces personnes qui, n'ayant saisi la re-

ligion qu'avec leur sensibilité, et nullement avec leur amour, y transportent l'esprit de parti. Exclusives, étroites, intolérantes, médisantes, envieuses, vindicatives, condamnant, déchirant tout le monde, se scandalisant de tout; cependant, avides d'émotions pieuses, parlant de dévotion, pleurant aux sermons, infectant les confréries et les couvents qu'elles remplissent d'intrigues; du reste, incapables d'aucun dévouement et rendant la religion odieuse à ceux qui sont assez dépourvus de sens pour en juger d'après elles. Aimer Dieu et le prochain, voilà, dit Jésus-Christ, la loi et les prophètes. L'amour universel et non la sensibilité, voilà le fondement de la religion; tout le reste n'est qu'accessoire.

Toute cette sensibilité religieuse est-elle donc mauvaise en elle-même? loin de là. Elle vous a repoussé, irrité même quand elle était seule et dominante; mais faites-la se soumettre à l'amour, au sentiment profond de l'harmonie et du beau, vous aurez alors ces anges de la terre qu'on appelait Jean l'Évangéliste, François de Sales, Vincent de Paul, Élisabeth de Hongrie, qu'on ne pouvait s'empêcher d'aimer, dont la parole était un baume et la présence une atmosphère lumineuse et parfumée, où les cœurs se sentaient élevés comme malgré eux dans les régions supérieures.

Ainsi donc, la sensibilité seule, c'est l'animal avec ses caprices; l'amour seul, c'est l'ange, cela est magnifique; mais nous ne le voyons pas, nous ne le comprenons pas. La réunion harmonique de l'amour et de la sensibilité, c'est l'amour tombant sous les sens, c'est l'incarnation de l'Ange, c'est un rayon du ciel devenu visible à tous. Voilà pourquoi il y a de grands saints que nous ne comprenons pas et dont Dieu seul peut apprécier le mérite; il en est

d'autres, aimés et compris des hommes comme de Dieu; des saints dont le nom seul ravit le cœur; à leur tête se montrent, dans une auréole lumineuse, Jésus, le plus aimable des enfants des hommes, Marie pleine de grâce, et Jean le disciple bien-aimé.

CHAPITRE XXI.

DE L'AMOUR SENSIBLE ET DE LA SAINTETÉ.

Parmi tous les rapports que l'être comprend, s'il est intelligence; parmi tous les rapports qu'il sent aveuglément, s'il est animal, il est une harmonie ou un rapport d'un ordre tout-à-fait à part et qu'on peut appeler d'identité. Par ce rapport, l'être se retrouve lui-même dans l'être qu'il avait d'abord distingué; alors, il s'unit et se confond avec ce principe, trouve ainsi son unité et, par là, entre en parfaite jouissance de lui-même. Voilà donc la marche suivie : l'être trouve d'abord et réalise l'harmonie ou la beauté, et dans l'harmonie ou la beauté il découvre l'unité et l'identité, ou le bonheur. C'est là le complément et la dernière perfection de l'être, c'est là son but et sa fin; aussi, il y tend de toute sa force, et comme on l'a dit si souvent, le désir du bonheur est tout l'homme.

Mais la manière dont les natures spirituelle et sensible atteignent cette fin suprême est bien différente. Comme

nous l'avons dit, dans l'être, le principe c'est la vie, le moyen c'est la forme, le résultat, la réalisation, c'est la lumière. C'est par la forme que l'être saisit, atteint tout, et les autres et lui-même; l'homme prend et comprend, il prend avec le sens, il comprend avec l'esprit; ce sont là les deux actes correspondants de ses deux natures.

Les deux natures, intelligente et animale, s'unissent au même principe, qui est la vie ou la substance; mais elles s'y unissent par des moyens conformes à leur différence. L'âme animale, qui n'a qu'une forme matérielle, qui peut prendre et non pas comprendre, saisit le principe de vie auquel elle s'unit par la matière et les sens et n'a de lui qu'une sensation aveugle. L'intelligence ne peut agir de la même manière; il faut aussi qu'elle saisisse par sa forme, et comme sa forme est spirituelle, c'est par le moyen de la seule pensée qu'elle peut se réunir à son principe.

Quand l'être a trouvé ce rapport d'identité, il résume et concentre en lui tous les autres, il les coordonne tous à ce rapport suprême; alors, il ne s'écarte plus à droite ni à gauche, il tend de toutes ses forces vers son but, s'il est spirituel avec la permanence infatigable de l'esprit, s'il est sensible avec l'ardeur et la mobilité de l'âme. Cette tendance vers l'infini ou la substance saisie par l'intelligence, c'est la sainteté; la tendance vers la vie saisie par les sens, c'est la passion absorbante de l'amour sensible. On peut concevoir facilement maintenant, combien il serait dangereux pour l'homme de confondre ces deux buts, ou plutôt les moyens qui peuvent y conduire ses deux natures, et quels profonds bouleversements cette confusion doit introduire dans son être. Malheureusement l'homme ne sait point s'en garantir et tombe souvent dans le piége. C'est ce qu'il faut expliquer à présent.

Analysons ce qu'on appelle amour et surtout un premier amour. Lorsque la beauté se présente au jeune homme, elle agit à la fois sur deux de ses facultés; par les sens elle atteint profondément la sensibilité, et par l'intelligence elle pénètre jusqu'à l'amour et lui révèle quelque chose de l'infini. Si l'homme comprenait le langage de la beauté, il verrait qu'il est double et qu'il ne dit pas la même chose à l'âme et à l'esprit : à l'une la beauté dit : Je suis ta fin, repose-toi en moi ; à l'autre elle dit : Je ne suis qu'un reflet, monte plus haut. Le jeune homme sans expérience confond tout cela, il entre dans une joie ineffable parce qu'il croit avoir trouvé la fin totale de son être, il ressent comme un avant-goût du ciel ; mais à mesure qu'il avance il tombe de méprises en méprises; appliquant d'abord à l'ivresse des sens ce qui n'est vrai que de la contemplation de l'esprit immortel, au reflet ce qui ne peut se dire que de la lumière dans sa source, il commence par jurer une passion éternelle, et la sainteté seule ou l'amour suprême de l'infini peut être éternel. Après avoir par une première méprise estimé la passion à la hauteur de l'amour suprême, le jeune homme fait descendre celui-ci jusques dans les basses régions de la passion ; l'amour suprême fait pour l'infini devrait y marcher sans s'arrêter et dépasser rapidement toute créature ; le jeune homme, au contraire, le met au service de la passion et l'applique tout entier à l'objet qui l'a frappé. Cette prodigieuse faculté de l'homme qui peut supporter le poids de l'infini et embrasser l'être tout entier, cette faculté pour qui tous les mondes réunis ne seraient que ce qu'est un brin de paille pour un foyer ardent, il l'applique à dévorer un atome, aussi devient-elle réellement dévorante ; l'amour suprême transporté dans la passion veut agir comme dans son domaine, il veut par elle

réaliser une jouissance infinie, il la pousse, la presse, l'épuise; moins il réussit, plus il expérimente l'insuffisance de la pâture qu'on lui offre, plus il rend l'homme jaloux. L'homme a voulu faire son tout d'un rien, il défend ce rien comme un tout et poursuit d'une haine sans mesure quiconque paraît y vouloir toucher. Cependant, tant qu'il reste encore quelque chose, l'amour dévore, mais tout est bientôt fini; alors vient la plus cruelle déception qui puisse briser le cœur de l'homme, l'amour suprême trompé se décourage, le désespoir le tue, il retire sa lumière, et la passion privée de tout ce qui l'embellissait, descend, se matérialise de plus en plus, devient purement animale, et l'on vante sans jamais la retrouver cette ineffable poésie du premier amour.

Résumons. L'amour suprême est essentiellement sans bornes dans son désir, on conçoit alors que l'infini seul pour lequel il est fait puisse le satisfaire et qu'il souffre dès qu'il s'en écarte; la passion au contraire est exclusivement sous l'impression d'un objet, mais aussi comme elle est finie, elle trouve sa satisfaction dans le fini qui lui correspond. Lorsque l'on confond ces deux facultés, on exige la même chose de l'une et de l'autre, on veut réunir leurs caractères essentiels qui sont inconciliables; on force l'amour à s'attacher à un objet fini, ce qui est le propre de la passion, on exige de la passion une réalisation sans bornes, ce qui n'est possible qu'à l'amour. L'amour souffre donc dans un vide qui le torture, la passion dans un travail impossible qui l'écrase, en un mot on demande l'infini à la passion, on concentre l'amour dans le fini, on épuise l'un, on est dévoré par l'autre.

Enfin toute lumière semble s'éteindre et les tristes phases que l'homme a parcourues sont l'illusion, la jalousie, la brutalité; n'est-elle pas effrayante la multitude de ceux qui

passent par cette route? et cependant ils étaient si beaux, si purs, si radieux au point de départ, lorsque la beauté s'est révélée à eux pour la première fois. Pauvres jeunes cœurs qui sont ainsi devenus l'un à l'autre un piége, puis un bourreau! Oh! quelle tendre pitié ils m'inspirent! Je voudrais avoir un cœur assez grand pour tous les contenir et les consoler, je voudrais avoir une lumière assez vive pour les éclairer tous et leur montrer la vraie route du bonheur.

Combien les choses se passent différemment lorsque chaque faculté reste à sa place; pour le bien comprendre il faut auparavant éclaircir quelques points. La beauté comme beauté, est-elle l'objet de l'amour sensible? Je le dirai au grand étonnement de plusieurs, non, cela n'est pas possible; et d'abord le plus sûr moyen de discerner dans nos actions ce qui appartient à l'âme spirituelle et à l'âme animale, c'est de considérer ces mêmes actions dans l'animal lui-même. Or, la beauté n'est pas le motif de l'amour entre les animaux; la sensibilité, lumière animale, leur fait sentir des rapports spéciaux dans lesquels l'harmonie générale ou le beau n'a point de part; c'est pourquoi le hideux reptile ne s'est jamais pris d'amour pour le lion à la superbe crinière, et le lourd éléphant ne s'est jamais passionné pour l'élégante cavale : les animaux ne font point de romans. La passion même de l'homme est-elle toujours en raison directe de la beauté? S'il en était ainsi, il n'y aurait qu'un mariage heureux possible, ce serait celui du plus beau et de la plus belle. Ne sait-on pas que lorsque la lumière du ciel s'éteint dans l'intelligence, la passion semble ne plus comprendre la beauté et peut même descendre jusqu'à la brutalité la plus ignoble? Il est d'ailleurs métaphysiquement impossible qu'il en soit autrement. La forme est le point de contact entre la matière et l'esprit, la forme est à

la fois limite et beauté; la limite pure, c'est ce qui tombe sous le sens animal; la beauté ou l'harmonie ne peut être saisie que par l'esprit, elle est du côté de l'esprit au-delà de la barrière que le sens ne peut franchir : aussi le sourire, résultat du sentiment de l'harmonie, ne se trouve chez aucun animal. Si la beauté entre ordinairement comme élément dans la passion de l'homme, c'est qu'il est nécessaire à sa jouissance que la partie intelligente ne soit pas repoussée pendant que la partie sensible est attirée. Si la passion de l'homme était purement sensible elle ne serait jamais romanesque, mais voici ce qui arrive : toute beauté est un reflet de la lumière incréée, une empreinte de l'harmonie divine; lors donc que l'esprit aperçoit une beauté, le sentiment confus de l'unité se réveille en lui, il est ébloui, il admire, il voudrait se confondre avec cette beauté qui le frappe; si cette beauté est celle d'un paysage, d'un coucher de soleil ou d'un objet d'art, elle parle à l'esprit seul et ne dit rien à la partie sensible, mais si cette beauté est dans une femme, l'homme qui la voit se sent attiré dans ses deux natures, l'illusion s'empare de lui, il croit avoir trouvé l'unité de tout son être, il s'élance donc non-seulement avec la force de sa nature sensible, mais avec l'élan terrible de la vie immortelle, triste erreur dont nous venons de développer les funestes conséquences.

Voyons maintenant comment les choses se passent lorsque l'amour éclairé par l'entendement sait qu'il ne se reposera pleinement qu'en Dieu, et que nulle part il ne doit fixer sa tente. Lorsque la beauté atteint à la fois les deux natures de l'homme, ébranle la passion et se révèle à son esprit, l'amour suprême comprend que cette beauté n'est qu'un reflet de l'infini, aussitôt il s'élève vers lui et s'efforce d'y élever même la partie sensible; il se garde bien

surtout de détourner son regard d'en haut, il se garde bien de se réaliser par les sens ; il contemple la beauté sans la toucher, et en cela il en jouit plus réellement que celui qui veut en jouir complétement, car l'esprit seul peut sentir la beauté. La beauté est comme la lumière qui réjouit notre œil, celui qui veut la saisir avec des doigts de chair l'éteint et s'en prive, elle est comme les fleurs ; celui qui les admire sur leur tige verdoyante peut les voir chaque matin fraîches, toutes humides de la rosée du ciel et louer Dieu de ses œuvres ; celui qui les cueille les voit se flétrir aussitôt et changer leur parfum en une odeur putride.

L'amour donc en attirant la passion à lui, en la maintenant dans les limites que lui tracent la raison et le devoir, l'empêche de s'user et lui communique quelque chose de son immortalité. Quant à lui, demeuré dans sa sphère élevée, il ne devient point inquiet et dévorant, parce que son aliment ne peut manquer ; plongé dans l'infini, il s'y dilate sans fin, sans entraves, puisant à plein gré dans la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur. Chaque fois que la partie sensible tombe sous l'impression d'un objet, elle l'élève vers l'amour suprême comme un nuage de parfums qui l'embaume, et l'amour lui renvoie en retour des flots de lumière et de poésie qui l'élèvent au-dessus d'elle-même, et la purifient de plus en plus. Aussi une paix, une sérénité, une douceur que nul ne peut comprendre s'il ne l'a éprouvée, remplit l'âme qui est dans l'harmonie, et s'il y a quelque joie sur la terre elle est pour elle ; elle porte sa félicité en elle-même, elle est plus heureuse dans les fers que les autres sur le trône, son bonheur déborde et rayonne, ceux qui vivent dans son atmosphère en sentent l'influence et trouvent eux aussi leurs

peines moins dures, leur joie plus douce, en un mot, comme le dit l'*Imitation*, « l'amour donne tout pour posséder tout, et il possède tout en toutes choses, parce qu'au-dessus de toutes choses il se repose dans le seul être souverain de qui tout bien procède et découle. »

Ainsi nous avons vu deux hommes : dans l'un domine la passion, dans l'autre l'amour suprême; dans l'un l'amour descend dans la passion et s'y enfonce, dans l'autre l'amour sensible s'élève dans l'amour suprême et s'y dilate; dans le premier l'amour sensible et l'amour suprême souffrent l'un et l'autre les plus cruelles tortures, dans le second ils jouissent de toute la joie dont ils sont susceptibles sur la terre. *Mon Dieu, faites que tous les jours de ma vie je vous aime par-dessus toutes choses, et mon prochain comme moi-même pour l'amour de vous.*

Non-seulement on confond ces deux facultés, mais sous le nom général d'amour, les hommes comprennent encore ce qui appartient aux deux facultés que nous avons analysées dans le chapitre précédent, l'amitié et la sensibilité. Lors donc que le mot d'amour se fait entendre dans l'intelligence de l'homme, quatre facultés se lèvent à la fois pour répondre et font entendre leur voix. Si l'homme n'entend et ne comprend qu'une de ces voix, sa pensée s'égare, attribuant à un seul ce qui est la propriété de quatre; s'il entend toutes ces voix qu'il ne sait pas distinguer, ses pensées se confondent. Ce qui contribue encore à augmenter la confusion, c'est que ces quatre facultés se combinent ensemble, et en unissant leurs actions, forment des groupes variés et de nuances différentes. Ainsi faites agir et dominer ensemble la sensibilité et la passion, vous aurez la brutalité et la fougue capricieuse de l'animal; joignez la sensibilité au sentiment de l'harmonie, vous aurez l'amitié

tendre et caressante de deux jeunes filles; à cet amour d'amitié, ajoutez la passion, vous aurez toute la poésie du mariage; unissez à l'amour suprême la vibration de la sensibilité, vous aurez les élans sublimes de sainte Thérèse; enfin faites dominer à la fois l'amour suprême qui s'absorbe dans l'infini et ce vaste sentiment d'harmonie qui conçoit et veut réaliser les rapports de tous les êtres avec eux-mêmes et l'infini, vous avez un ange, vous avez un apôtre qui répand partout la lumière de l'harmonie, vous avez saint Paul et saint François-Xavier.

Toutes ces combinaisons sont de riches fonds de poésie, à l'exception d'une seule, celle où les deux facultés animales, abandonnées à elles-mêmes, ne participent en rien à la lumière supérieure. Malheureusement toute cette richesse est presque perdue pour le langage vivant, toute la poésie de l'amour se réfugie dans les livres et n'ose s'épanouir dans la société. C'est que bien peu comprennent l'amour! c'est que beaucoup ne voient dans ce mot que la lie qui gît au fond; on le dénature dans sa pensée, on ne le prononce qu'en le profanant, et voilà pourquoi il est banni de la société. Dans quelle compagnie une âme pure ose-t-elle prononcer ce mot? ne voit-elle pas aussitôt des regards qui la font rougir et des sourires moqueurs qui la couvrent de confusion? Ils se disent en eux-mêmes ceux qui sourient ainsi : Ignorante, elle ne connaît rien; parlerait-elle ainsi? elle est neuve et sans expérience. Pour nous qui connaissons la réalité des choses, nous rions de ces creuses rêveries. Ceci ressemble au cri de l'animal immonde que l'on voudrait faire sortir de son bourbier pour le faire entrer dans un splendide palais. Que savez-vous donc, hommes de chair? vous connaissez la volupté de l'animal; mais l'amour de l'être immortel, le connaissez-

vous? vous n'en soupçonnez pas même l'existence! vous n'avez jamais vu que les ténèbres, et l'ange dont vous vous raillez est dans la lumière à une distance infinie au-dessus de vous; lui seul connaît véritablement l'amour, et il en dirait des merveilles qui raviraient, si votre présence ne l'empêchait d'épanouir son âme, et si son instinct plein de délicatesse ne lui faisait sentir que c'est le moment de suivre le conseil de Jésus-Christ : *Neque mittatis margaritas vestras ante porcos*, « Ne jetez point vos perles devant les pourceaux. »

Oui, on ne peut parler d'amour avec liberté, parce que beaucoup en pensent honteusement, et c'est un malheur. Les belles âmes sont comme des vases scellés qui ne peuvent répandre au dehors ces parfums dont la société serait embaumée. Cette réticence froisse et flétrit les jeunes cœurs, et leur ôte la confiance qu'ils devraient avoir en eux-mêmes; elle les remplit d'incertitudes et de soupçons, elle les conduit peu à peu à détourner leurs regards du ciel, où personne ne les suit pour pencher la tête sur l'abîme qui donne le vertige et trouble la pureté de la vue. Oui, c'est un grand malheur, et je proteste.

Ce malheur est encore une des conséquences de cette malheureuse confusion qu'on fait des facultés spirituelles et animales : apprenons donc à les discerner exactement, non-seulement dans la pensée et la parole, mais encore dans notre conduite.

CHAPITRE XXII.

DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA LIBERTÉ.

Il s'en faut de beaucoup que tous nos actes soient libres, il en est même un grand nombre où la liberté n'a point de part. Un homme choisit librement le moment de se mettre à table ; mais lorsqu'il y est une fois placé, est-ce que chacun des mouvements de sa mâchoire est le fruit d'une réflexion? Non. Que fait pendant ce temps la liberté? elle est en repos, ou elle dirige la conversation. Un autre homme choisit librement le moment de sa promenade, la liberté s'occupera-t-elle à compter et à mesurer tous ses pas? Ces actes, comme ceux qui se font dans le sommeil ou le demi-sommeil, ne sont donc pas le fruit de la volonté, mais de l'âme ; ils ne sont pas la réalisation de la liberté, mais la réalisation d'une faculté toute animale que nous avons appelée spontanéité. Il faut donc les distinguer avec soin.

La vie ou l'activité se réalise par l'action, la liberté est l'action de l'esprit, la spontanéité l'action de l'âme ani-

male; l'action de l'esprit est dirigée par la lumière ou la raison, l'action de l'âme par la sensibilité; la sensibilité qui ne renferme aucune notion de l'être ou de la substance, ne sent que le rapport avec la forme ou l'individualité; elle ne sent ce rapport que relativement au moment présent. La lumière ou la raison qui contient l'idée de l'être ou d'unité, s'élève au rapport universel ou à l'harmonie générale; elle embrasse dans son appréciation le présent, le passé, l'avenir. Les conseils de la sensibilité sont donc nécessairement des conseils d'égoïsme, et ceux de la raison des conseils de charité et de dévouement ou d'harmonie.

Or ces deux facultés réunies dans l'homme n'ont souvent qu'un seul et même instrument pour exécuter extérieurement leurs ordres : comment pourront-elles vivre en paix? Il s'agit donc de savoir s'il y a un accord possible entre la spontanéité et la liberté, quelles causes peuvent amener cet accord, quelles causes l'empêcher et le détruire. Ces questions sont du plus grand intérêt pour tous, car cette réalisation extérieure de la double vie de l'homme renferme tous les rapports d'homme à homme, c'est-à-dire tout ce qui constitue la société.

Peut-il y avoir accord entre la raison qui est harmonie et la sensibilité qui est égoïsme? Je le pense, et voici comment il peut s'effectuer. La lumière qui par l'harmonie universelle comprend tous les rapports, comprend aussi le rapport spécial qui préoccupe en ce moment la sensibilité; elle peut donc réaliser ou laisser réaliser par raison ce que la sensibilité ne recherche que par égoïsme : l'acte sera le même, et le motif différent. N'est-ce pas ce qui arrive souvent? la sensibilité m'avertit que j'ai besoin de nourriture, ma raison juge qu'il est légitime et utile de satisfaire ce besoin; non-seulement elle permet cet acte, mais elle le

règle et lui donne une perfection que la sensibilité n'aurait jamais soupçonnée, car il n'y a pas de cuisiniers parmi les animaux.

Jusque-là les deux facultés sont d'accord; mais voilà que je passe à jeun devant une table bien servie, ma sensibilité me pousse à en prendre ma part, comme la sensibilité du chat le pousse à emporter un rôti, mais ma raison qui comprend que l'harmonie sociale est fondée sur la propriété, et que d'ailleurs il est d'autres moyens de satisfaire le besoin qui me tourmente, s'y oppose, et je passe outre.

Voilà les deux facultés en conflit et en lutte : ceci est grave et dénote un désordre dans la nature humaine; les lois de l'être sont harmonie, et nous tenons un désaccord fondamental; c'est entre nos mains une pièce d'accusation irrésistible : quelqu'un inévitablement sera condamné; mais quel sera le coupable? accuserons-nous la bonté ou la sagesse de Dieu? sera-ce sur l'organisation de la société que devra retomber le poids? ou enfin faudra-t-il nous en prendre à la mauvaise volonté individuelle? Examinons et soyons justes. Et d'abord l'accusation ne saurait retomber sur Dieu : Dieu n'a pu en créant faire autre chose qu'exprimer les lois de l'être, qui, nous l'avons dit, sont l'harmonie même; d'ailleurs, comme s'il eût voulu se justifier d'avance aux yeux de l'homme, Dieu, après la création, comme le poëte qui relit son épopée, jeta un dernier coup-d'œil sur son œuvre, pour voir s'il n'y découvrirait point de faute; et il s'est rendu à lui-même le témoignage que tout était parfait. *Et vidit cuncta quæ fecerat et erant valdè bona,* « Il vit toutes les choses qu'il avait faites, et toutes étaient très bonnes. » Où en serions-nous, quel appui nous resterait, si nous pouvions récuser cet auguste témoignage?

Passons à la société. Pour que la société puisse se laver de tout reproche, il faut que dans son sein chaque individu puisse réaliser son état normal. Quel doit donc être l'état normal de l'homme? Si l'âme animale n'est point mauvaise en elle-même (et elle ne l'est point, puisque Dieu l'a faite), il faut qu'elle puisse réaliser toutes ses facultés et satisfaire à tous ses besoins. Il faut donc que les sens ne soient point condamnés à un supplice continuel, et que la sensibilité ne soit pas froissée à tout moment; que l'imagination ne soit point un recueil d'impressions pénibles, que l'âme puisse se développer dans la spontanéité, et que l'amour se réalise en son temps; il faut encore que le pain de chaque jour ne se fasse pas attendre, et que la rigueur des saisons ne nous surprenne pas sans défense. Où est la société qui se vantera de réaliser ce programme? Les riches ont beau se calfeutrer dans leurs salons, multiplier leurs portes et leurs rideaux, ils ne peuvent s'empêcher d'entendre le cri de la misère qui s'élève de toutes parts, immense et terrible; qui, comme un orage toujours croissant, fait trembler les bases de leurs palais, et leur fait jeter autour d'eux des regards inquiets. Non, la société ne saurait se disculper de tant de haillons et de tant de souffrances : elle est pleine de défauts; et si la perfection doit être le chef-d'œuvre des siècles, le chef-d'œuvre est loin d'être terminé. Cette accusation contre la société a été exposée dans toute sa force par Fourier et ses disciples; il est inutile de répéter tout ce qu'ils ont dit.

Mais la société ne peut-elle pas rejeter en grande partie la faute sur l'individu, et l'accuser d'être le plus grand obstacle à sa réalisation? Il est juste de l'examiner ici. Voici l'accusation de la société contre l'individu : elle lui reproche de rendre ses facultés insatiables, et par conséquent

sa tâche à elle impossible. Comment cela peut-il se faire?

Les facultés animales doivent pouvoir trouver leur juste satisfaction. C'est sur cette donnée que la sagesse divine a calculé la création; aussi il y a place sur la terre pour tous les animaux, l'homme compris; et si chacun ne songeait qu'aux besoins réels, tous seraient dans l'abondance. D'un autre côté, il faut également que les facultés spirituelles aient pleine satisfaction. Les besoins de ces facultés sont vouloir, distinguer, voir, connaître, savoir, aimer, pouvoir; et Dieu leur a donné pour dilater leur ambition indéfinie, le champ infini du bon, du vrai, du juste et du beau. Remarquons la différence de ces deux ordres, l'âme conduite par un guide qui ne lui montre qu'un point à la fois, a pour domaine la matière divisible et bornée; l'esprit, guidé par la lumière qui contient l'idée de l'être ou de l'infini, a pour domaine ce même infini qui peut seul suffire à sa réalisation. Mais l'infini n'est infini que parce qu'il est unité ou indivisible. Ainsi la vérité, richesse de l'âme, ne se divise pas en se donnant; celui qui la distribue ne s'en prive pas; l'admiration n'entame pas le beau, comme la dégustation entame un mets succulent; et c'est parce que les biens spirituels sont indivisibles qu'ils sont infinis et qu'ils peuvent satisfaire aux désirs sans limites de l'esprit. Les biens matériels, au contraire, qui correspondent aux besoins de l'âme sont divisibles, et par là finis, il n'y a place que pour un nombre limité de convives autour du festin matériel; l'argent ne peut remplir un coffre sans vider l'autre; les biens matériels ne peuvent donc répondre qu'à des besoins limités, et ceux de l'animal sont de ce nombre. Si donc chacune des deux natures de l'homme restait dans sa sphère, tous ses besoins seraient comblés; mais voici ce qui arrive : l'esprit, désespérant de lui-même

et de la vérité, se réfugie dans l'âme, et y apporte son idée de l'infini ; il veut se réaliser par le moyen de cette âme et de ses sensations. Ne voit-on pas que l'âme, poussée par l'idée de l'infini, multipliée par elle, deviendra insatiable ? alors, non-seulement il n'y aura pas place pour tous les hommes sur la terre, mais elle ne peut même plus suffire à un seul. De là les forts s'emparent de l'autorité et confisquent l'indépendance, les rusés accumulent d'énormes richesses, les riches accaparent les plaisirs et les jouissances, et une foule d'hommes justes, qui ne demandent que ce qui leur est dû, ne trouvent pas sur cette terre dévastée, pillée par l'avarice et l'ambition, à satisfaire aux nécessités les plus indispensables. Ces hommes accusent la société, et celle-ci avec raison accuse les individus ; car une société parfaite est impossible avec des passions insatiables. Du reste, quoique la société puisse rejeter une grande partie de la faute sur les individus, elle ne peut pas se disculper entièrement ; les choses étant ce qu'elles sont, on pourrait en tirer un bien meilleur parti, on pourrait avoir des lois moins embrouillées et plus justes, une position réciproquement moins fausse entre les deux puissances spirituelle et temporelle, des rapports de nation à nation moins étroits et moins exclusifs, une pénalité moins funeste dans ses conséquences, une distribution mieux entendue des impôts, une organisation plus intelligente de l'industrie et du travail. Ainsi le problème de la société renferme deux difficultés à résoudre : premièrement une réforme spirituelle qui ramène l'esprit à la raison, ou aux lois de l'être ; secondement, une organisation qui rétablisse l'harmonie dans la matière. C'est dans la société l'élément positif et l'élément négatif qui ne peuvent se réaliser l'un sans l'autre, et se manifestent l'un par l'autre en produisant l'harmonie.

On a beaucoup ri de Fourier; mais n'en déplaise, à présent comme toujours, les rieurs sont des sots; on ne rit pas d'un grand homme, on le complète si on le peut, ou bien l'on se tait. Il est certaines choses où un grand homme ne se trompe point; un grand homme est celui en qui s'incarne et se dilate une vérité non encore manifestée, ou une nouvelle manifestation d'une vérité imparfaitement connue : cette vérité est pour lui comme une inspiration, comme une voix secrète et irrésistible qui le pousse dans sa destinée; c'est le démon de Socrate. Il n'est que cet aiguillon, qui ne connaît pas de relâche, qui puisse donner la force de poursuivre une œuvre, non de destruction, mais de réalisation, pendant toute une vie. Toute vie dévouée renferme au fond d'elle-même une grande vérité; son dévouement en est la preuve infaillible. Il est encore une chose où le grand homme ne se trompe presque jamais, c'est dans la déduction logique de son idée. En quoi donc peut-il se tromper? le voici. La vérité, dans son ensemble ou la pensée divine, n'est autre chose que le rayonnement de l'unité : il faut donc la concevoir comme un point qui rayonne à l'infini. Supposez que d'autres points rayonnants veuillent se mettre en harmonie avec celui-ci, il faudra nécessairement qu'ils partent du même centre; car dans quelque autre endroit qu'on les place, il y aura un grand nombre de leurs rayons qui, bien que logiques, au lieu de coïncider avec les rayons infinis, les croiseront et se trouveront ainsi en contradiction avec eux. Le grand homme voit luire une vérité dans son âme, il tombe à genoux devant la céleste vision, il l'adore, il ne voit plus qu'elle, il en fait son soleil et le centre du monde; et, certes, il est quelquefois bien excusable : c'est une chose si belle, si radieuse, si éblouissante que l'intuition d'une vé-

rité! c'est presque le ciel. Or, de toutes ces vérités, il n'en est cependant qu'une qui ait le droit de se placer à ce point central : c'est celle qui les contient toutes, la grande distinction de l'être et du non-être qui fait la double face du Verbe, ou plutôt le rapport de ces deux idées, qui fait la lumière de l'Esprit-Saint. Le grand secret serait de trouver les liens qui rattachent toutes choses à cette idée fondamentale; mais ce ne peut être l'œuvre ni d'un homme, ni d'un siècle; ce sera le couronnement de l'intelligence humaine. Il a fallu d'abord que chaque vérité fût éclairée et manifestée à part, et ce sont leurs lumières réunies qui éclaireront leur commune origine. Chacune de ces vérités manifestées a été une vie de grand homme; mais l'œuvre est encore incomplète : ceux qui se sont placés au centre n'ont pas su y rattacher le reste; ceux qui ont eu un autre point de départ ont voulu rayonner comme s'ils étaient au centre; et après avoir dit des choses sublimes, ils sont tombés dans des erreurs d'autant plus monstrueuses que leur logique a été plus inexorable. Néanmoins, dans tout grand homme, il y a un faisceau de rayons qui coïncident avec le rayonnement infini de la vérité : ces rayons sont un trésor d'un prix inestimable pour la société; le monde doit les adopter avec respect et pardonner le reste; toutes ces vérités brillent à part maintenant comme les étoiles d'une belle nuit; elles s'avancent avec majesté sur nos têtes, et dans leur marche elles amènent le moment où toutes leurs splendeurs éparses seront absorbées dans le soleil de l'unité.

Fourier a vu un côté du problème social, c'est le côté négatif beaucoup trop négligé avant lui, et son œuvre a été une révélation; jusques-là on avait organisé bien des communautés, mais pour une espèce seulement d'individus,

personne n'avait tenté de faire un cadre où tout être pût trouver sa place dans une unité si intime. Cette idée portera son fruit, mais absorbé dans sa pensée, Fourier n'a pas vu qu'il lui manquait un élément, que toute organisation échouerait devant des passions insatiables, et que sa réforme ne pourrait se réaliser qu'avec une réforme plus haute; toutefois il semblait presque l'entrevoir. Appeler les hommes à une communauté de biens, c'est les appeler indirectement à mettre un frein à leurs passions; mais il a oublié que la communauté est impossible sans l'esprit de communauté, qui n'est autre chose que le sentiment d'harmonie universelle que nous avons aussi appelé raison, lumière, amour.

Il est donc clair que c'est la confusion des deux vies qui a toujours rendu insoluble la question de la liberté. Comment, en effet, arriver à un résultat quand on donne le même nom et qu'on regarde comme une seule et même chose, ce qui appartient à deux vies qui ont des lois différentes et par conséquent ne peuvent prétendre aux mêmes droits. Il faut donc discerner ce qui appartient à chacune.

Avant tout, il faut bien s'entendre sur l'idée de la liberté, et bien dire tout ce qu'elle est. Nous l'avons déjà considérée comme faculté, nous l'avons définie l'action de la vie guidée par la lumière. Saint Thomas l'appelle le pouvoir de tendre à sa fin. On la conçoit généralement sous la notion d'indépendance. Pesons tous ces mots. Qu'est-ce que cette lumière qui guide la vie? Est-ce une lumière extérieure? Non, c'est une faculté constitutive de notre être; l'être pour être libre doit donc tirer de lui-même le motif décisif de son acte et avoir la conscience intelligente de ce motif, car il doit être lumière.

Le mot pouvoir qu'emploie saint Thomas, quand il se

dit d'un être, doit s'appliquer au fond même de sa nature et doit lui être regardé comme inhérent; le pouvoir quand il s'attache à une fiction ne dure qu'autant que subsiste la fiction elle-même, ainsi le pouvoir royal ne dure qu'autant que la fiction qu'on appelle royauté. La liberté est le pouvoir de tendre à sa fin, cette tendance est évidemment une tendance intelligente dont on a la conscience. On ne peut appeler libre la pierre qu'on laisse tomber parce qu'elle se rapproche de la terre qui est son centre, ni la terre elle-même parce qu'elle parcourt sans obstacle son orbite, l'aveugle qu'on conduit par la main n'est pas libre non plus dans sa marche parce qu'il ne voit pas où il va. Enfin, remarquons que le mot indépendance appliqué à un être simple et immatériel devient comme lui indivisible, un par conséquent et absolu. L'indépendance, c'est être maître de soi et n'avoir que soi pour maître, peu importe qu'on ait cent maîtres ou qu'on n'en ait qu'un; on n'en est pas moins esclave; ainsi pour l'être immatériel, l'indépendance est ou n'est pas. Nous voyons donc combien le sens de la liberté est absolu, par sa nature elle trahit son origine et nous montre qu'elle n'est que l'action de l'unité radicale de l'être; mais quoique une et indivisible dans son essence, elle ne se manifeste qu'en raison de la lumière où elle prend sa forme.

Rien quelquefois ne rend plus difficile une question que les sens figurés qu'on attache aux mots. Un prisonnier dit : J'ai la liberté de faire une fois par jour quelques pas sur la terrasse de mon cachot; c'est ainsi qu'on donne aux permissions le nom de liberté, et cependant, entre l'un et l'autre, il y a une différence infinie : toutes les permissions possibles ne peuvent satisfaire le besoin d'être libres, car elles ne font pas qu'un être puisse dire absolument, non

pas : J'ai telle ou telle liberté, mais : Je suis libre. Voilà tout le secret de l'attrait du fruit défendu. On sent que ce qu'un autre vous permet et vous donne, on ne le possède pas en propre, parce qu'on ne le tire pas du fond même de sa nature, et voilà pourquoi une charte octroyée ne peut satisfaire un peuple qui veut être libre. Lacordaire a dit en 1830 un mot profond et qui sera à jamais célèbre : La liberté ne se donne pas, elle se prend. On ne dit point à un être : Tu es libre, il n'y a que celui qui s'est dit à lui-même : Je suis libre, qui l'est réellement.

Les hommes donnent donc le nom de liberté à deux choses dont une seule mérite réellement ce nom. Il y a donc deux libertés, une liberté réelle absolue, qui s'échappe du fond de l'être, l'autre apparente qui vient du dehors ne peut pénétrer dans l'être et n'est autre chose que la permission.

Nous pouvons à présent poser nettement la question : L'âme animale peut-elle et doit-elle être libre? Si l'on veut parler de la liberté intérieure et réelle, il est clair que l'âme animale en est incapable. L'âme ne se réalisant que par une forme matérielle, tombe par cette forme qui lui est imposée sous la dépendance des lois de la matière ; en outre, privée de lumière elle ne peut connaître sa fin, ni y tendre avec conscience, elle l'atteint par instinct, c'est-à-dire aveuglément. L'acte de l'animal tient le milieu entre l'acte raisonnable et le mouvement de la matière. L'acte raisonnable part d'un principe actif et il a un motif intérieur, le mouvement de la matière a un motif extérieur et est purement passif, l'acte de l'animal a un principe actif mais un motif extérieur qui agit par la sensibilité, cet acte n'est ni liberté ni mouvement pur, il est spontanéité.

Mais si l'on ne parle que de la liberté extérieure ou de

la simple permission, l'âme animale en est capable et y a droit; il ne s'agit plus que de savoir jusqu'à quel point, car si la liberté est essentiellement absolue et indivisible, la permission est nécessairement limitée et capable de plus et de moins. Tout être a droit à son développement naturel, l'âme animale a donc ce droit aussi bien que les autres. Dieu a fait justice à ce droit lorsqu'au premier jour il a béni la nature animale et lui a permis de croître, de se multiplier, de remplir la terre. Aussi, allez dans une forêt vierge ou au fond de l'Océan, vous verrez une multitude d'êtres vivre, croître, se multiplier et mourir selon leur nature, trouvant chacun asile et subsistance dans un ordre et une proportion admirablement calculés par la sagesse divine. La question se complique cependant lorsqu'on arrive à l'homme, car la Providence a renoncé à la direction de l'âme animale qui est dans l'homme et en a laissé la charge à sa raison; c'est donc celle-ci qui doit donner à l'âme animale placée sous sa garde les limites dans lesquelles elle peut se dilater. Mais sa raison n'est pas infaillible, elle peut se tromper, elle le veut même quelquefois, elle peut prêter sa force à des facultés animales et en faire des passions insatiables. La raison en sortant de sa nature propre pour gérer les affaires de l'âme animale, sort du domaine de la liberté, pour entrer dans celui de la permission. Or, dans cette nouvelle position chaque raison a droit pour son âme animale à une place sous le soleil et à une portion des biens de la terre, mais elle rencontre dans un autre des passions insatiables qui veulent empiéter sur sa place et sa portion, elle a droit de le repousser et elle ne peut avoir droit sans que l'autre ait tort. Voilà tout le problème social, maintenir les droits de la raison en contenant les empiètements des passions.

Voyons maintenant quels sont les droits de la raison dans son domaine à elle. L'esprit doit-il être libre, et de quelle manière? S'il ne s'agit que de cette liberté intérieure et toute spirituelle qui s'accomplit et se réalise hors des régions de la matière, c'est-à-dire la liberté de distinguer, juger, vouloir, aimer, savoir; non-seulement l'esprit doit être libre, mais il l'est essentiellement, nul ne peut forcer la volonté retranchée dans la vie intelligente, on peut la persuader, mais la contraindre jamais, Dieu même ne le fait pas, qui pourrait donc le faire? C'est que forcer la volonté, c'est une absurdité comme rendre la lumière ténébreuse, le bruit silencieux, la chaleur froide; la volonté contrainte ne serait plus volonté, l'être serait anéanti, on juge et on aime comme on veut et parce qu'on veut; la liberté considérée sous ce point de vue, ne peut donc pas être une question. Mais en outre, les facultés intellectuelles peuvent avoir une manifestation extérieure et matérielle, la volonté, la sainteté, l'idée de l'être se manifestent par le culte; la pensée et la mémoire se manifestent par la parole et l'écriture; le sentiment de l'harmonie ou du beau par l'enseignement et les arts. La volonté entre encore une fois en contact avec la matière, elle redevient capable d'être violée et retombe dans le domaine de la permission. Voilà la vraie question de la liberté : A-t-on le droit d'imposer des obstacles matériels à l'esprit lorsqu'il manifeste extérieurement ses facultés spirituelles? ou autrement la liberté du culte ou de conscience, la liberté de la parole et de la presse, la liberté de l'enseignement, sont-elles un droit de l'homme, a-t-on le droit de les combattre autrement que par les mêmes armes, c'est-à-dire, la parole et l'enseignement? Hâtons-nous de le dire hautement, ces libertés sont

un droit sacré de l'homme raisonnable, et la violence à cet égard est un sacrilége.

Mais remarquons bien ces deux mots : *l'homme raisonnable ;* la liberté est l'apanage de la raison seule, le fou ne peut pas et ne doit pas être libre, on l'enferme ; l'enfant n'est pas encore libre, la vie animale domine en lui, il ne se conduit que d'après elle, on doit la dompter et la former par l'éducation, l'enfant sans lumière ne peut vouloir librement, aussi Dieu l'a fait naître dans la famille comme dans un nid ; là, il ne forme pour ainsi dire, qu'une seule personne morale avec son père et sa mère, sa volonté est en dépôt dans celle de son père qui seul a le droit et le devoir d'agir en son nom, et il n'est pas sur terre de dépôt plus sacré, de devoir plus rigoureux, de droit plus inviolable. La société n'a donc rien à faire directement avec l'enfant, le père seul en est responsable, elle n'a droit que sur les orphelins, mais parce qu'elle en est le père, et ses rapports avec eux doivent être ceux d'un père. Jusqu'à quel âge dure cet état de minorité pour l'enfant? Cela ne peut se mesurer par le temps, mais par l'intelligence ; quand l'enfant commence à obéir à son père non par crainte, mais par l'idée du devoir, c'est-à-dire par le sentiment de l'harmonie, il a conquis l'indépendance de ses actes intérieurs ; quand sa raison est assez forte pour juger de la vie sociale, il a conquis l'indépendance de ses actes extérieurs, sans presque s'en apercevoir il prend la liberté à mesure que le besoin s'en fait sentir, comme l'oiseau qui s'envole du nid lorsque ses ailes sont assez fortes. Ici comme partout, la liberté ne se donne pas, elle se prend, et elle se prend par l'intelligence.

On peut dire à peu près des peuples ce qu'on dit de l'individu. Les peuples passent par un état d'enfance,

alors ils sont incapables de liberté parce qu'ils ne sont pas assez raisonnables, la liberté les dissoudrait comme un acide corrosif, ils le sentent eux-mêmes ; aussi par une fiction légale, ils remettent leur volonté entre les mains du roi qui les gouverne, dans ce temps-là le roi est tout pour eux, comme le père pour l'enfant, il a une autorité à la fois divine et humaine, c'est à ses mains que sont confiés non-seulement les intérêts matériels, mais les intérêts religieux, et de même que le père conduit ses enfants à la messe le roi fait observer le culte. Mais à mesure que l'intelligence d'un peuple se développe et qu'il distingue mieux entre le bien et le mal, le besoin de la liberté se fait sentir à lui et il la réclame, et c'est alors qu'il faut la lui céder si on veut éviter la violence. Donc, encore ici la liberté se prend par l'intelligence, c'est donc une égale folie de donner la liberté à des nègres qui ne la demandent pas et de la refuser à un peuple qui la réclame. Avant d'offrir la liberté il faut en faire naître le besoin, c'est en éclairant la société que le christianisme lui a ouvert la voie de toutes les libertés.

Enfin, lorsqu'un peuple se pervertit et retombe dans la dégoûtante enfance de la décrépitude, il redevient incapable de liberté, la tyrannie revient inévitablement, mais s'il perd la liberté, c'est qu'il l'abdique lui-même. On sent que je ne parle pas d'un peuple conquis qui proteste contre l'injustice.

On voit maintenant quels sont les pouvoirs et les droits de l'esprit raisonnable. Dans tout ce qui regarde la satisfaction de la vie animale, ses droits s'arrêtent où commencent ceux des autres et il ne doit point aller au-delà de cette limite. Quant à la manifestation de ses facultés intellectuelles, son droit est absolu, c'est un devoir pour

lui de réclamer et de le mettre en vigueur autant qu'il le pourra, il doit donc écrire ce que lui dicte sa conscience jusqu'à ce qu'on lui coupe les doigts, parler jusqu'à ce qu'on lui arrache la langue, enseigner jusqu'à ce qu'on le jette dans un cachot, prier jusqu'à ce qu'on le mette à mort. Telle est l'histoire de bien des nobles vies. Pour la liberté purement intérieure, il n'est pas d'être au monde, pas même Dieu, qui puisse la violer. Cependant l'être qui possède cette liberté inviolable peut jusqu'à un certain point l'abdiquer lui-même, la mutiler, en rendre la manifestation impossible. Voici comment.

Lorsque la liberté au lieu de suivre les conseils de la raison prend pour guide la sensibilité et veut se réaliser par elle, alors elle s'abdique et se mutile elle-même, car elle perd le caractère libre en se mettant au service d'un guide aveugle, elle perd la faculté de se dilater en quittant le champ immense de l'harmonie universelle pour s'absorber dans le rapport spécial et momentané que la sensibilité indique, enfin elle ne peut plus répondre de manifester ni la conscience ni la pensée, puisque pour les manifester il faut souvent passer par-dessus les réclamations de la sensibilité à laquelle elle est consacrée ; elle entre tout entière dans le domaine de la permission, elle qui a une soif infinie de réalisation se trouve limitée de toutes parts, et comme le Titan que la Fable nous représente englouti sous les montagnes qu'il a lui-même accumulées, il ébranle et ravage la terre sans pouvoir sortir de son esclavage.

On voit que dans ce cas la liberté proprement dite disparaît avec toutes ses manifestations ; elle s'est fondue dans la spontanéité ou manifestation des facultés animales ; seulement cette spontanéité, comme une rivière dans la-

quelle s'est jeté un torrent furieux, devient elle-même une onde dévastatrice.

La liberté nous apparaît sous un nouveau jour, et nous voyons que la condition essentielle pour sa manifestation, c'est la victoire sur la spontanéité et l'indépendance des facultés animales : le sens commun a senti cela, car il a donné aux conseils de la sensibilité le nom de passion, qui vient du mot latin *pati*, souffrir. Celui qui est sous l'influence de ses passions, qui les suit au lieu de les régler, est donc un homme qui obéit, qui souffre et supporte; il est esclave au dedans de lui-même. Voyons comment elles le rendent esclave au dehors.

De toutes les positions sociales, la plus indépendante, n'est-ce pas celle d'un député constitutionnel, choisi par un grand peuple pour le représenter, et ayant dans la main une portion inaliénable de la grande souveraineté; eh bien! supposez un député avec des passions, et malgré toute l'indépendance naturelle de sa position, il sera esclave et vendu. A-t-il la passion de la bonne chère? il ne pourra résister aux dîners d'un ministre; a-t-il celle de l'or? il sera dompté par les fonds secrets; a-t-il de l'ambition? des charges et des honneurs cloueront sa bouche servile. Que deviendrait la liberté d'un pays, si la moitié seulement de ses représentants étaient ainsi? Que dirons-nous des autres positions qui mettent en rapport avec les hommes, et qui sont moins indépendantes que celle-là? Quiconque a une passion est esclave, non-seulement au dedans de lui-même, mais encore au dehors, de tous ceux qui ont de quoi satisfaire cette passion. Quoi de plus humiliant que toutes ces bassesses où l'homme est entraîné par le désir de satisfaire une passion, courbettes de solliciteurs, assiduités d'héritiers, flatteries de courtisans, po-

pularités d'ambitieux, partout la volonté honteusement vendue?

N'est-ce pas sur les passions qu'ont toujours spéculé les tyrans? et le succès n'a-t-il pas justifié leur calcul? « Une ville n'est jamais imprenable, disait le rusé Philippe de Macédoine, quand on y peut faire entrer un mulet chargé d'or. » Qu'est-ce qui a fait la grandeur relative de Philippe? C'est qu'il avait une passion de moins que ceux à qui il avait affaire, celle de l'or : par-là il s'est trouvé leur maître; et s'il eût aimé l'or, il eût été aussi esclave qu'eux.

Les hommes qui suivent leurs passions, tout en se jetant dans l'esclavage, rendent la terre inhabitable aux autres. Si chacun se contentait de ce qui lui est nécessaire, il y aurait abondamment pour tous, et jamais les droits des deux natures ne seraient inconciliables; mais parce que d'autres ont des passions, le juste trouve la terre stérile pour lui; il trouve sa place prise, et souvent on offre de la lui rendre à condition qu'il vendra son âme : il est donc obligé de faire un sacrifice; mais il n'hésite point, il subit les privations matérielles, plutôt que de profaner l'être immortel; et c'est pourquoi dans la vie telle qu'on nous l'a faite, il faut pour être libre savoir, non-seulement modérer ses passions, mais encore pouvoir au besoin les fouler aux pieds.

Ce qui est vrai de l'individu n'est pas moins vrai d'un peuple. Un peuple corrompu est incapable de liberté; on s'étonne, en étudiant l'histoire, que le monde presque entier ait supporté si longtemps l'absurde et ignoble tyrannie des empereurs romains; la raison en est cependant toute simple : il n'y avait point de liberté intérieure, il ne pouvait y en avoir d'extérieure; point d'indépendance des

passions, point d'indépendance politique ; il y avait quelques individus libres, mais de peuples libres, point.

Si donc une nation se plaint de son esclavage, je lui dirai : Si tu n'as pas la liberté, c'est que tu ne veux pas d'elle : veuille-la un seul jour, sois libre un seul jour de tes passions, et la liberté viendra au devant de toi, et tu n'auras qu'à ouvrir les bras pour la recevoir ; mais tant que tu n'auras compris que la spontanéité seule, tant que les passions seront ton idole, c'est en vain que tu chercheras la sainte et divine liberté ; tu feras inutilement le tour du monde, tu couvriras en vain la terre de sang, l'esclavage te suivra partout, parce que tu le portes dans ton cœur. Oui, tout peuple livré à ses passions ne peut, avec tous ses efforts, que changer d'esclavage : il sera mené par le fouet s'il est docile, enchaîné s'il est furieux ; il sera une ménagerie ou un parc.

La contrainte extérieure peut violer et outrager la liberté sans la détruire ; il n'y a point de victoire, tant que la volonté n'a pas fléchi ; on peut empêcher matériellement des actes qui manifestent la liberté ; mais tant qu'on n'a pas obtenu d'action contraire à la conscience, la liberté est vierge. Il est donc au pouvoir de chacun de conserver l'intégrité de la liberté individuelle ; et s'il y a quelque indépendance sur la terre, celui qui a dompté toutes ses passions la possède. Que peut-on faire à celui qui ne tient à rien ? sa volonté n'est-elle pas comme un fort inexpugnable qu'aucune puissance ne peut forcer? L'univers entier ne serait-il pas contraint de rendre les armes devant cette inflexible volonté ? *Si fractus illabatur orbis impavidum ferient ruinæ.*

Voulez-vous voir un exemple de vraie liberté? voici une jeune vierge chrétienne devant un empereur romain : ce

qu'il y a de plus faible devant ce qu'il y a de plus puissant.

— Jeune fille, moi l'empereur et tout l'empire avec moi, nous voulons que tu renonces à Jésus-Christ.

— Puissant empereur, moi faible et pauvre vierge chrétienne, je ne le veux pas.

— Si tu te soumets, on te prodiguera les richesses.

— Prince, je suis libre des richesses; mon trésor est dans une région plus haute où vous ne pouvez atteindre.

— Jeune fille, je t'aime, tu auras la couche impériale, le titre d'impératrice, et tu commanderas au monde.

— Prince, moi, je ne vous aime point, et la gloire qui passe n'est qu'une fumée dont j'ai depuis longtemps détaché mon âme.

— Eh bien! toutes les voluptés te seront prodiguées, et tu pourras enivrer ton cœur à loisir.

— Prince, j'ai oublié que j'avais un corps, et je méprise la volupté.

— Alors redoute ma colère; des supplices sans nombre vont déchirer tes membres délicats.

— Prince, mes sens me sont soumis, ma volonté est libre même de la douleur, j'affronte les supplices.

— Puisqu'il en est ainsi, fille insensée, tu mourras, et tout sera fini pour toi.

— Ma volonté ne tient pas plus à mon corps qu'à tout le reste; ce corps n'est pour elle qu'une chaîne et un fardeau : brise donc la chaîne, enlève le fardeau, elle sera plus légère et plus libre que jamais. Tue-moi, et tu seras vaincu; car un jour ton empire, ton trône s'écrouleront; tu seras maudit, et sur les ruines de ta puissance, ce sang que tu vas verser sera promené en triomphe et vénéré du monde entier.

Oui, les martyrs étaient vraiment libres, et c'est parce qu'ils étaient libres que leur sang a conquis le monde.

On voit donc combien il est important de distinguer la liberté de la spontanéité ; on voit qu'il n'est aucune confusion plus féconde en désastres que celle de ces deux mots, parce qu'exprimant la réalisation des deux principes d'activité de l'homme, ils renferment tous les rapports de la société.

Ne serait-ce point par suite de cette confusion que le mot liberté a fait verser tant de sang, causé tant de ravages, et est devenu odieux à une partie des hommes ? On parle beaucoup de liberté ; mais où sont-ils ceux qui la veulent réellement ? Vous entendez une populace hurler : Liberté ! liberté ! croyez-vous qu'elle comprenne bien ce qu'elle demande ? Faites-lui expliquer ce qu'elle veut, et vous verrez souvent que son désir, c'est qu'on ôte toute entrave à la spontanéité. Quoi de plus absurde et de plus désastreux qu'un vœu pareil ? Oter toute entrave à la spontanéité ! c'est tout simplement déchaîner toutes les passions, c'est légaliser et consacrer le libertinage, l'adultère, le vol et le meurtre ; c'est faire ensorte que chacun soit esclave au dedans de lui-même, et, autant que possible, esclave des autres ; ce serait remplacer toutes les lois par une seule, la loi du plus fort, ou la guerre de tous contre tous ; car chaque spontanéité incapable de s'élever au-dessus du point de vue personnel, est nécessairement l'ennemie de toutes les autres ; et il n'y a pas plus de société possible entre les spontanéités humaines qu'entre les lions, les tigres et les panthères. Lorsqu'il arrive que quelques animaux s'accordent, c'est que la nature ayant limité leurs désirs leur offre pleine satisfaction. S'il n'y avait qu'un pâturage au monde, les bœufs pacifiques se battraient pour l'occuper, comme

les taureaux pour une génisse. Si les moutons ne pouvaient digérer que leur propre chair fraîche, guidés par leurs sensations, ils se dévoreraient les uns les autres, tout comme ils mangent l'herbe à présent. Il n'y a rien de mieux à attendre de l'impulsion de la vie animale, ni dans les animaux, ni dans l'homme; seulement, dans les animaux, la spontanéité a une limite fixée par la nature qu'elle ne saurait dépasser, tandis que dans l'homme livré à ses passions, la spontanéité est animée par la volonté, dont la force est incalculable, et excitée par l'amour, dont les désirs sont sans bornes. C'est pourquoi à chaque spontanéité humaine, il faudrait le monde entier pour proie, et l'humanité pour victime. Voilà donc quel serait le résultat de la spontanéité en plein exercice; et c'est en faveur d'horreurs pareilles qu'on ose invoquer le nom sacré de liberté? Non, il n'y eut jamais d'erreur plus funeste. La liberté, ô hommes! entendez-le bien, est une faculté de la vie immortelle que l'intelligence seule peut atteindre et la vertu seule réaliser; elle est fille de la volonté et de l'harmonie ou amour, et nul autre ne peut lui donner la naissance. Ce n'est donc point en ôtant tout frein à vos passions que vous arriverez à la liberté.

Il y a liberté individuelle lorsque la volonté, ne suivant d'autre guide que la raison ou l'amour universel, sait agir indépendamment de toute sollicitation de l'âme animale. Il y a liberté politique, lorsque rien au dehors ne contrarie ou n'entrave l'acte intérieurement libre de la volonté, c'est-à-dire lorsqu'au dehors les passions des autres sont enchaînées, soit par leur propre volonté, soit par l'autorité des lois. Il y a liberté dans la société, lorsque chacun peut honorer Dieu et se dévouer pour ses frères, comme il le juge meilleur dans sa conscience, c'est-à-dire exprimer sa

foi, son amour et sa sainteté; lorsque chacun peut dire et écrire ce qu'il croit beau, vrai et utile, c'est-à-dire exprimer son intelligence et sa mémoire; lorsque rien ne fait violence à la volonté de l'enfant dans celle du père, lorsque le père ne rencontre aucune entrave à l'exercice du droit sacré que lui ont donné Dieu et la nature de faire élever et instruire son fils selon sa conscience. Ce ne sont donc pas les actes et les lois destinés à mettre un frein aux passions qui sont tyranniques, mais les actes ou les lois qui mettent en concurrence les passions et la raison, qui mettent l'homme dans l'alternative de sacrifier une passion ou une vérité, que ce soit une vérité de foi ou une vérité de science. Ainsi, établir un culte par la violence, et le maintenir par des punitions matérielles, c'est une tyrannie; d'un autre côté, faire dépendre la position et la subsistance des ministres d'une croyance, d'un gouvernement qui n'a point de foi, ou qui n'a pas la même qu'eux, c'est aussi une tyrannie. Mettre un député ou un juge en face d'une menace ou d'une faveur, voilà un acte immoral et tyrannique. Tout monopole des manifestations de la pensée est une criante injustice; le monopole de l'enseignement est une intolérable tyrannie : s'il appartient à un culte quelconque, il blesse la liberté des autres cultes; s'il appartient à un état qui ne professe aucun culte, il blesse à la fois la liberté de tous les cultes, torture toutes les consciences et toutes les pensées, atteint à la fois le père et l'enfant dans le père, et résume ainsi toutes les tyrannies.

Voilà donc la liberté! et je le demande encore, quel est celui qui la veut sincèrement? N'est-il pas évident que tout homme passionné ne la veut pas? Le voluptueux, l'avare, le paresseux ne veulent point de la liberté individuelle; l'orgueilleux, l'ambitieux ne veulent point de la

liberté publique. Ce n'est donc pas seulement le peuple qui est un obstacle à la liberté, mais plus encore que le peuple, ces ambitieux, hypocrites parleurs de liberté qui la demandent à grands cris tant qu'ils ne sont pas au pouvoir, mais qui ne veulent plus la donner une fois qu'ils y sont arrivés. Ceux-ci pèchent avec connaissance de cause, car ils savent parfaitement ce qu'ils font; le peuple, au contraire, pèche par ignorance, il croit que la liberté de l'homme doit être la même que celle du cheval à qui on a ôté le mors et la selle et qu'on abandonne dans une forêt.

Toutefois, expliquons-nous bien, afin de n'être pas injuste envers le peuple; il ne comprend pas la liberté, mais faut-il dire qu'il n'en comprend rien? Loin de là, il y a même eu des époques où il était bien près du but. Léonidas et ses trois cents comprenaient la liberté, les Suisses, Guillaume Tell, Vinkelried la comprenaient aussi; mais remarquez que les moments de la plus grande liberté d'un peuple ont toujours été ceux de sa plus grande vertu.

Dans tous les cas on ne peut supposer qu'un peuple tout entier se lève et bouleverse sa propre demeure, poussé seulement par une erreur absurde: telle n'est pas la puissance de l'erreur; il y a donc nécessairement au fond de ces mouvements une grande vérité, c'est qu'en effet le peuple a senti un côté de la liberté, il lui reste à comprendre l'autre. Il y a deux côtés dans la liberté, un négatif et un positif; il y a repousser l'injustice, il y a aussi établir la justice; il il y a sentir le joug d'une spontanéité étrangère, le briser, mettre ainsi sa propre spontanéité à l'abri, il y a aussi régler cette spontanéité propre, l'empêcher d'entraver sa propre liberté et celle des autres.

Quand un peuple se lève en masse, c'est un sentiment

de justice qui le pousse, il y a un joug injuste à briser, voilà pourquoi le premier moment des révolutions est souvent sublime. Mais quand le peuple a détruit celui qu'il croit à tort ou à raison être la cause du mal et la source de la tyrannie, lorsqu'il s'agit d'établir la justice, si le peuple n'est pas vertueux, il se trouve qu'au lieu d'un tyran, il y en a des milliers, il se trouve que chacun est tyran, tyran de soi-même et des autres, et voilà pourquoi des révolutions bien commencées se déshonorent ensuite et n'enfantent que des désastres. Le peuple entrevoit donc la vraie liberté et c'est ce qui l'exalte, il croit la réaliser par la spontanéité, et c'est là son erreur; aussi en cherchant de cette manière la liberté, il n'a trouvé presque toujours que du sang et de la misère. Il ne se décourage point cependant et cherche toujours, c'est que quelque chose au fond de lui, quelque chose qu'il ne peut pas encore comprendre lui dit qu'il y a une vraie liberté et que c'est dans cette liberté qu'il trouvera la fin de tous ses maux; c'est pourquoi il la poursuit avec opiniâtreté, de même qu'un homme qui a perdu son trésor cherche toujours malgré l'inutilité de ses premières perquisitions, cherche partout, fouille jusques dans l'ordure la plus dégoûtante et serait prêt à mettre la main dans le feu s'il espérait l'y pouvoir saisir; ainsi le peuple cherche la liberté qui est son trésor, rien ne l'arrêtera et il ne se lassera point de la poursuivre qu'il ne l'ait atteinte.

Oui, la société fera un jour la conquête de la liberté! Mais hélas! que ce jour paraît encore éloigné! Quelle liberté espérer pour une société qui la comprend si peu? Il s'est passé il y a quelques années un fait triste et décourageant.

Quelques hommes d'intelligence, d'amour et de volonté,

au moment d'une explosion sociale, crurent que le moment était venu, ils avaient compris la liberté eux! ils savaient qu'elle est irréalisable sans la vertu et c'est pour cela qu'ils l'avaient jointe au nom de Dieu. Ils essayèrent donc d'élever un drapeau sur lequel était écrit : Dieu et la liberté, croyant que tous viendraient s'y rallier, ils disaient aux hommes : « La croix vous importune. Pourquoi? parce qu'elle vous commande la liberté véritable, parce qu'elle vous reproche la plus vile des servitudes; elle vous dit : Vous avez éte rachetés trop cher pour vous faire esclaves de rien, soyez donc vraiment libres, libres de toute prévention, de toute erreur, de toute opiniâtreté, de tout intérêt, de toute passion abjecte. Ce langage vous fait peur, vous tremblez de devenir libres de cette haute liberté, vous n'envisagez qu'avec effroi la croix qui vous la prêche, il vous semble l'entendre répéter à chaque fois que vous passez devant elle : Esclave, esclave de tout ce qu'il y a d'abject en toi, jusques à quand repousseras-tu la noble liberté que je t'offre? Jusques à quand appelleras-tu liberté t'avilir toi-même et tyranniser les autres. »

Voilà ce qu'ils disaient, ils croyaient trouver écho dans les cœurs, amère déception! Qui les a compris? Ne leur a-t-on pas jeté la pierre de tous côtés? Que les gouvernants n'aient pas goûté ce langage, on devait s'y attendre, à leur compte il y a toujours trop de liberté. Que le peuple n'ait pas pu s'élever assez haut pour le comprendre, on le conçoit encore, il n'était pas assez mûr. Mais comment se fait-il que les hommes qu'on regardait comme pleins de lumière, que les hommes graves et religieux les aient repoussés au lieu de leur tendre la main? L'union de Dieu et de la liberté était une de ces idées fondamentales et fécondes qui renferment tout l'avenir d'une société, elle au-

rait dû faire passer sur bien des dissidences de détail, mais loin de là on a incidenté sur des phrases, sur des mots; au lieu de s'emparer de cette action et de la diriger par son influence, on s'est écarté d'elle, on a cherché à la dévoyer par l'irritation. Ceci serait inconcevable, mais ce qui l'explique, c'est que malheureusement il n'y avait pas seulement une opposition de détail, mais une opposition fondamentale et voici comment :

On a généralement confondu la spontanéité et la liberté, et grâce à cette funeste méprise, les efforts de la société, pour reconquérir la liberté, ont eu pour principal résultat de déchaîner toutes les passions. Or, la religion a été établie par Dieu, sur la terre, pour s'opposer au torrent des passions. Beaucoup donc, poussés par la délicatesse même de leur conscience, se sont crus obligés de s'opposer à toute liberté; et en cela, il faut le dire, plusieurs faisaient un sacrifice héroïque, car le désir de la liberté est au plus profond de notre être, et on ne l'arrache pas sans douleur; ils n'ont donc plus voulu, en aucune façon, entendre parler de liberté, ni au nom de Dieu, ni au nom des hommes.

Hélas! ces hommes généreux qui avaient entrepris la cause de la liberté, semblaient avoir pressenti leur sort comme les 300 de Léonidas; ils avaient fait d'avance leur sacrifice funèbre; ils s'étaient d'eux-mêmes rayés du temps présent et de la société où ils vivaient, en s'intitulant l'*avenir*. Leur triste prévision ne s'est que trop réalisée, ils ont succombé moralement sous des tortures morales, et la liberté ne fleurira que sur leur tombe.

On a donc mauvaise grâce à tant se plaindre. Il est vrai que la liberté n'est point venue; mais comment pourrait-elle venir lorsque ni les peuples, ni les rois, ni le clergé, ni les riches, ni les pauvres, ne la veulent. Jusques-là, il n'y

a eu que des individus qui aient voulu la liberté; aussi, jusques-là, la liberté individuelle a seule été possible, la liberté politique ne le sera que quand des masses entières la voudront, et la liberté sociale alors seulement que tous la voudront.

Ne nous décourageons point cependant, il y a de grands progrès accomplis. N'est-ce pas le même principe et la même pensée qui ont fait la révolution de 93 et celle de 1830? Quelle différence néanmoins entre les fureurs impies qui ont déshonoré la première et la modération qui a sauvé la seconde des mêmes conséquences? La conduite des ouvriers Lyonnais, insurgés en 1831, n'a-t-elle pas forcé l'admiration même de leurs ennemis? Puisque nous approchons du but, nous l'atteindrons à la fin. *Nunc enim propior est nostra salus quàm cùm credidimus* (saint Paul). Je sais que tout souffre encore, je sais qu'il y a encore bien peu de résultats; mais n'est-ce rien que la certitude d'approcher de plus en plus du but désiré? Le voyageur, harassé de fatigue, ne souffre pas moins en réalité lorsqu'il est à une petite distance du lieu de son repos, que lorsqu'il en était séparé par des régions entières; cependant, n'est-ce pas beaucoup pour lui de se sentir si près? Et n'est-ce pas cette seule pensée qui peut soutenir son courage? La liberté ne pourra se réaliser et produire tous ses fruits de délices, que lorsqu'elle sera comprise du très grand nombre et comprise parfaitement; jusques-là, nous souffrons tous plus ou moins. Mais à mesure que la liberté est mieux comprise le moment où nous cesserons de souffrir approche, et cela doit soutenir notre courage; efforçons-nous donc de la comprendre et de la faire comprendre à tous, ne laissons point tomber nos bras et languir nos cœurs dans une lâche inaction. La liberté fera un jour le bonheur du monde et

nous aurons cette liberté au moment où tous nous serons assez intelligents pour la comprendre et assez vertueux pour la vouloir.

Mais voici qu'au moment où j'écris ces lignes, une nouvelle lumière attire tous les regards et semble justifier nos espérances; l'Irlande et son O'Connell donnent au monde un spectacle à faire pleurer de joie celui qui le comprend. Qui pourrait se lasser de contempler cette modération, cette haute raison dans tout un peuple. Nations de la terre, admirez et imitez, et si vous voulez savoir une partie du secret, sachez que ces hommes ont su d'abord maîtriser leurs passions et sont presque tous de la société de tempérance; c'est pour cela qu'ils sont mûrs pour la liberté. Il y a donc un peuple tout entier qui a compris la liberté; il ne faut pas désespérer du monde. Quand le père de famille trouve sur son arbre un fruit mûr, son cœur se réjouit parce qu'il pense que la saison est venue et que les autres ne tarderont point, eux aussi, de venir à maturité; si donc il y a sur l'arbre de la société un peuple mûr, c'est que les temps approchent où les autres le seront aussi, et cette pensée inonde le cœur de joie.

O sainte Irlande, que Dieu te bénisse; ton exemple abrégera d'un siècle le douloureux enfantement de la société; tu seras bénie par les hommes dans les siècles qui suivront encore, et il n'y aura aucun nom d'homme écrit plus haut que celui de ton bien-aimé libérateur.

Oui! la liberté ne se donne pas, elle se réclame par l'intelligence; elle se réalise par la vertu : cette phrase devrait être partout écrite en lettres d'or. Que ceux donc qui ne connaissent que le nom de la liberté, sachent qu'ils en sont incapables; que ceux qui ne sentent ni le besoin ni le courage de la réclamer, sachent qu'ils ne sont pas encore mûrs

pour elle; que ceux enfin qui la réclament sans être vertueux, sachent qu'elle avortera entre leurs bras et que c'est par la vertu seule qu'ils pourront lui rendre sa bienheureuse fécondité.

CHAPITRE XXIII.

DE L'IMAGINATION ET DE LA MÉMOIRE.

L'imagination, telle du moins que nous l'avons définie, et la mémoire, sont deux facultés que l'on confond ordinairement sous le nom générique de mémoire; mais alors on est obligé de distinguer plusieurs espèces de mémoires dont les principales sont : mémoire des mots et mémoire des idées. Qu'il soit bien convenu que nous n'appelons mémoire proprement dite, que la mémoire des idées pures, faculté de la vie spirituelle, et que nous entendons par le nom d'imagination, la mémoire de tout ce qui est sensible, de tout ce qui est image.

Ces deux facultés sont à la fois dans l'homme, et il lui est difficile de ne pas les confondre, à cause de leur intime union et de leur solidarité presque absolue. En effet, nous ne pouvons faire agir l'une sans l'autre; nous ne pouvons avoir une idée, ou du moins la conscience d'une idée, sans la revêtir d'une image ou d'un son, et il est rare qu'une

image puisse nous frapper sans réveiller en nous une idée correspondante ; cependant, l'opération nous paraît simple, quoiqu'elle résulte de l'action de deux facultés distinctes.

La mémoire proprement dite ne sort pas du domaine de l'esprit, elle n'est autre chose que la conscience que la vie intelligente possède de son identité, elle est la permanence, non de l'image, mais de la pensée placée derrière cette image. Or, si l'on y regarde attentivement, on verra que l'idée pure qui est l'objet de la mémoire ne peut pas s'oublier ; ainsi l'idée de l'être et du non-être, la notion abstraite du bien et du mal, les idées du fini et de l'infini, du vrai et du beau, une fois acquises, ne peuvent plus se perdre, la mémoire est donc, de sa nature, absolue, et l'ange, esprit pur qui n'a que des idées, n'oublie jamais.

Cependant au-dessous de la mémoire est un autre réservoir où vient se loger tout ce qui tient à la vie animale, c'est-à-dire les impressions des sens et les émotions de la sensibilité, en un mot toutes les images. Les images dans l'état actuel au moins ne sont pas ineffaçables, au contraire elles pâlissent peu à peu, disparaissent, se détruisent les unes les autres, la raison en est facile à concevoir. La mémoire est l'incorruptibilité de la forme spirituelle, l'imagination ne peut être de son côté que la permanence de la forme de l'âme animale, mais l'âme animale n'a point d'autre forme que la portion de la matière qui compose le corps, l'imagination est donc dans le cerveau ; tant que le corps sera corruptible, périssable, l'imagination sera corruptible et périssable comme lui, elle ne pourra atteindre à la permanence que lorsque le corps spiritualisé par la résurrection partagera l'immortalité de l'intelligence. Il suit encore de là qu'à la mort la vie animale s'éteignant, notre es-

prit perdra l'imagination et ne conservera le souvenir direct d'aucune de ses impressions sensibles, il ne lui restera que les idées qui correspondaient à chacune de ses impressions. Au jour de la résurrection lorsque la vie sensitive lui sera rendue avec le corps, les idées correspondantes rétabliront dans cette vie sensitive le sentiment de toutes ces impressions oubliées et perdues.

Ici se présente une importante question. Lorsque l'image excite en nous une idée, la fait-elle naître? ou bien ne fait-elle que réveiller une idée préexistante? Il est bien difficile en ce point de saisir la nature sur le fait et de résoudre ainsi la question, il existe néanmoins d'autres preuves non moins fortes quoique moins directes. En effet, n'est-il pas contre l'essence des choses que ce qui est mortel donne l'être à ce qui est immortel, ce qui est divisible à ce qui est un, ce qui est entaché de matérialité à ce qui est purement spirituel? Disons donc qu'antérieurement à toute image nous avons l'idée de l'être et du non-être, que toute idée se trouve renfermée dans cette idée fondamentale et que les images ne font que la faire passer successivement à l'état sensible. Les faits viennent à notre appui. Car pourquoi l'image dans l'animal n'est-elle accompagnée d'aucune pensée? Si elle en avait la puissance, ne la ferait-elle pas naître dans l'animal comme dans l'homme? L'image fait briller la pensée dans l'homme qui a l'idée de l'être et du non-être, elle reste stérile dans l'animal, c'est une preuve que si elle a le pouvoir de réveiller l'idée endormie elle est incapable de la créer. Mais à cause de la complication de nos deux natures, l'idée reste confuse en nous jusqu'à ce que l'image l'ait incarnée en la revêtant d'une forme sensible, elle est au fond de notre âme comme une belle statue dans une chambre close, merveille qu'on possède sans la

voir ; l'image ne fait que nous révéler à nous-mêmes, c'est ce qui fait, comme dit Platon, que lorsque nous formulons une idée, il nous semble que nous ne faisons que nous souvenir, c'est ce qui fait qu'avertis quelquefois par je ne sais quel instinct, nous cherchons au fond de nous-mêmes une idée qui, pensons-nous, doit y être, mais que nous ne connaissons pas encore. C'est ce qui a donné lieu à l'idée de la métempsychose et à toutes les théories des idées innées, c'est enfin ce qui a rendu si difficile la question du langage, on a cru que la parole faisait naître l'intelligence, qu'elle était la source de l'idée, parce que sans elle l'intelligence reste inactive et l'idée indistincte ; mais encore une fois il serait incroyable que rien de spirituel et d'immortel pût devoir sa naissance à un signe matériel quelconque ; le langage n'est qu'une image, il réveille et ne crée pas. Nos deux vies sont attelées pour ainsi dire ensemble, et ne peuvent marcher l'une sans l'autre ; la parole fournissant à notre imagination des signes qui puissent correspondre à toutes les idées, nous donne le moyen de nous les rendre sensibles à nous-mêmes ; l'intelligence divise, dispose, classe, généralise, et l'entendement donne la vie et l'unité.

Il arrive quelquefois que l'état d'extase ou de vision sépare pour un moment l'intelligence et l'entendement de l'imagination ; alors ils voient par eux-mêmes comme les anges, et ils font une riche moisson d'idées ; mais à leur retour, l'imagination restée en arrière n'a plus d'images pour correspondre à ce nouveau développement de l'idée ; on a vu et on est muet, on a vu des choses inexprimables, des choses, comme dit saint Paul, que l'homme ne peut pas dire, *quæ non licet homini loqui*.

Ainsi la parole alimentant notre imagination ne fait pas

naître notre intelligence; mais, dans l'état actuel, elle est une condition nécessaire de son développement. On a donc dû être souvent tenté d'attribuer à l'imagination ce qui n'appartenait qu'à la mémoire, et comme c'est par son véhicule que le génie arrive jusqu'à nous, comme elle est la forme qu'il revêt pour nous devenir sensible, quelques-uns ont cru que l'imagination était le génie. Mais ceci est une grave erreur; le fond d'une belle œuvre est dans la mémoire, l'imagination ressemble au vestiaire d'un théâtre, il est mort si un grand acteur ne vient lui donner la vie; et quoique l'acteur ne puisse s'en passer, les plus beaux costumes ne font point un bon acteur. Les ouvrages qui n'ont que l'imagination sans idées ressemblent à ces théâtres d'enfants, où les personnages sont représentés par des mannequins.

Rien de grand sans l'unité : il ne suffit donc pas des images qui sont elles-mêmes sans liaison; une belle œuvre est, comme on le dit ordinairement, la pensée de toute une vie; il est rare qu'un grand homme ne puisse se résumer dans une grande pensée. La mémoire seule, telle que nous l'avons entendue, concentre toute la pensée en un point indivisible et lui donne la vie avec l'unité; la mémoire seule peut donc se dire la pensée de toute une vie; de plus, pour que cette pensée soit le génie, il faut que la vie qu'elle exprime soit belle et grande; on pourrait en un mot appeler le génie la mémoire d'une grande âme. Mais comme nous ne pouvons pas, du moins à présent, voir la pensée en elle-même; comme elle ne nous est connue que par les images qui l'incarnent, le génie sans imagination reste inconnu.

Voilà pourquoi il y a des siècles où la manifestation du génie est impossible; et, comme on l'a dit, le génie subit son époque. Croit-on qu'il n'y ait eu qu'un homme au

monde capable de faire les poëmes d'Homère? croit-on que Dieu ait réservé toutes les belles intelligences qu'il devait créer, pour orner le siècle de Louis dit le Grand? non, certes. Avant les Corneille, les Racine et les Bossuet, il y avait des génies aussi puissants qu'eux; mais ils sont restés muets, faute de langage qui pût les exprimer. Il arrive ordinairement des génies à point, lorsqu'une langue achève de se former; mais si la langue fût née plus tôt, on peut le croire, d'autres génies étaient prêts pour saisir l'instrument et en tirer des sons sublimes. Certes, n'auraient-ils pas pu faire de magnifiques poëmes, s'ils avaient eu une langue, ces hommes dont le génie puissant, ne pouvant s'échapper par une autre issue, s'est fait jour à travers la pierre dans nos magnifiques cathédrales, et a triomphé ainsi de l'instrument le plus rebelle à la pensée.

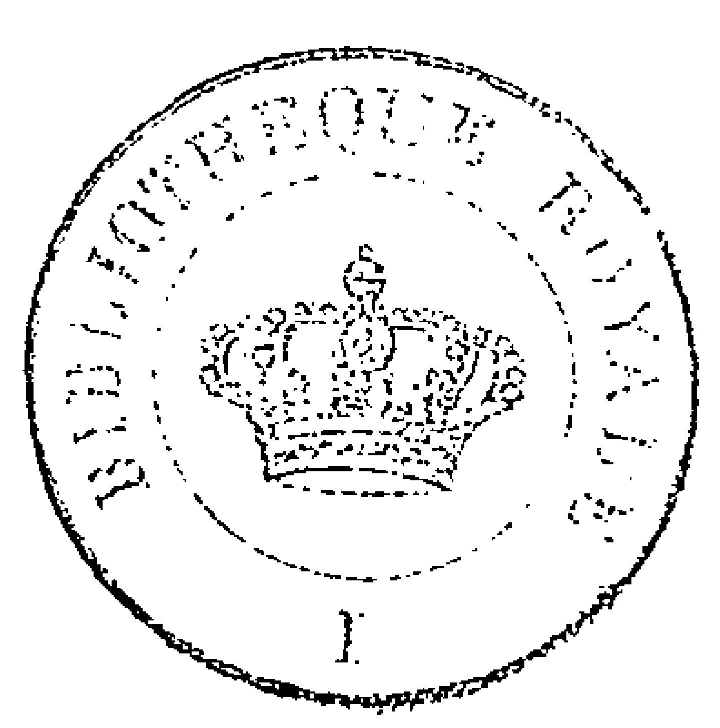
Il serait faux cependant de dire que tous les temps sont également féconds en génies : le génie, c'est l'unité; les temps féconds en génie sont les temps d'unité, ou, ce qui revient au même, les temps de foi; mais les temps de manifestation sont les temps où l'image est arrivée à sa perfection. Il y a donc des temps où le génie abonde sans pouvoir se faire jour; il y en a où le génie et l'image se rencontrent et produisent par leur union une lumière qui remplit le monde; enfin il y a des temps de division où l'unité de la pensée se brise, où elle semble même pâlir et s'éteindre, et où cependant l'image abonde.

C'est qu'alors il n'y a plus que négation dans la pensée et sensualisme dans la forme, c'est le triomphe de la destruction; on critique, on n'édifie rien; si la justice apparaît quelquefois, le beau et l'harmonie, qui ne sont que l'unité manifestée par la distinction, ne se montrent plus; fécondité stérile! ombre sans lumière! les écrivains abon-

dent, ils sont plus nombreux que la poussière soulevée par l'orage ; mais comme elle ils obscurcissent le ciel au lieu d'éclairer la terre. Nous ne sommes pas entièrement sortis de ce temps-là ; il y a encore des écrivains sans croyance et sans foi, qui pensent qu'amuser l'esprit et caresser les sens par des images suffit pour faire une œuvre immortelle. Erreur ! l'unité seule est immortelle : tout ce qui se détache d'elle rentre sous la loi du temps ; il n'y a que l'œuvre d'unité qui survive dans le cœur des peuples. Pourquoi dépenser une vie précieuse à entasser des images ? Lorsque les flots du temps passeront, ils balayeront ces édifices fragiles, comme l'inondation emporte un amas de sable, pendant que l'œuvre d'unité, comme le rocher lavé par l'eau, restera sans rivale, plus belle et mieux comprise que jamais. Mais que nul ne perde courage, les temps approchent où toute division doit cesser : aspirons donc de toutes nos forces vers l'unité, car l'unité c'est la vie.

L'unité ne serait pas la vie au dehors, si elle ne l'était d'abord au dedans. Lorsque l'homme commence à réfléchir sur lui-même, il prend les images qui traversent son âme pour sa pensée même ; mais lorsqu'il voit les images pâlir et s'effacer les unes après les autres, lorsqu'il sent le temps démolir pièce à pièce l'édifice qu'il regarde comme celui de sa propre vie, cette vie lui paraît sans consistance, et une grande tristesse s'empare de lui ; car enfin cette construction qui se détruit d'un côté, tandis qu'on l'achève de l'autre, ce supplice des Danaïdes, ne durera peut-être pas toujours ; l'homme prévoit comme possible une époque où le courage et les forces lui manqueront, un moment où le temps ira plus vite que lui, et alors il lui semble voir son existence échapper à ses mains, et le néant apparaître froid et sombre ; mais si cet homme a une foi, si au milieu de

ces images flottantes il trouve l'idée de Dieu, une, infinie, immuable, cette ombre du néant, qui le glaçait, s'enfuit et disparaît, la chaleur et la vie rentrent en lui, il sent que le temps ne peut le détruire, et il éprouve comme un avant-goût de l'éternité. Oh! qu'il fait bon sentir au milieu de son être la pensée de Dieu, cette pensée qui fait l'unité de la mémoire et qui est la vie de toute pensée! Heureux celui qui n'attache point son existence à des images qui fuient! heureux celui qui, au lieu d'étouffer la pensée de Dieu en son cœur, aspire de toutes ses forces à la dilater toujours de plus en plus!



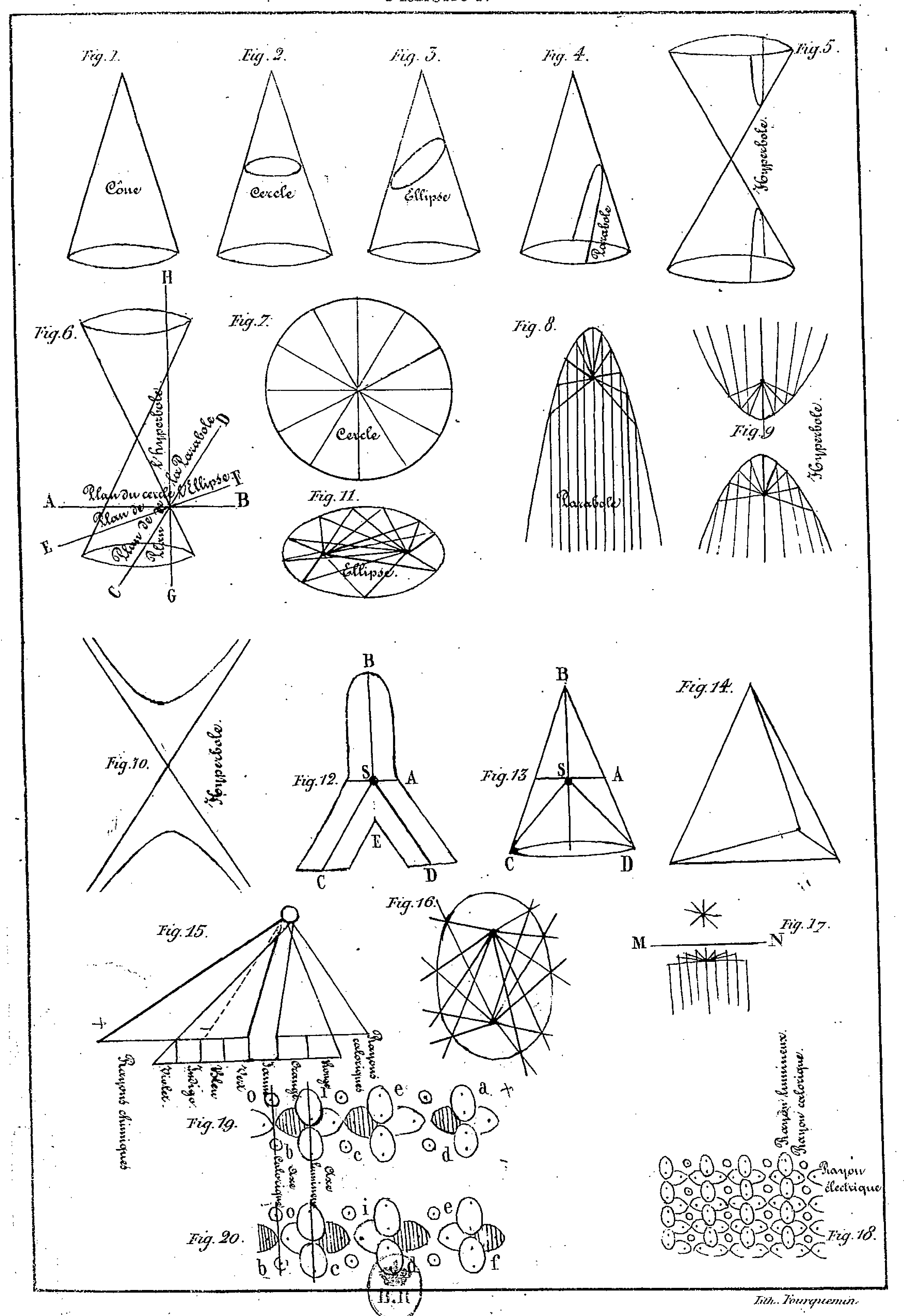
FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DU TOME PREMIER.

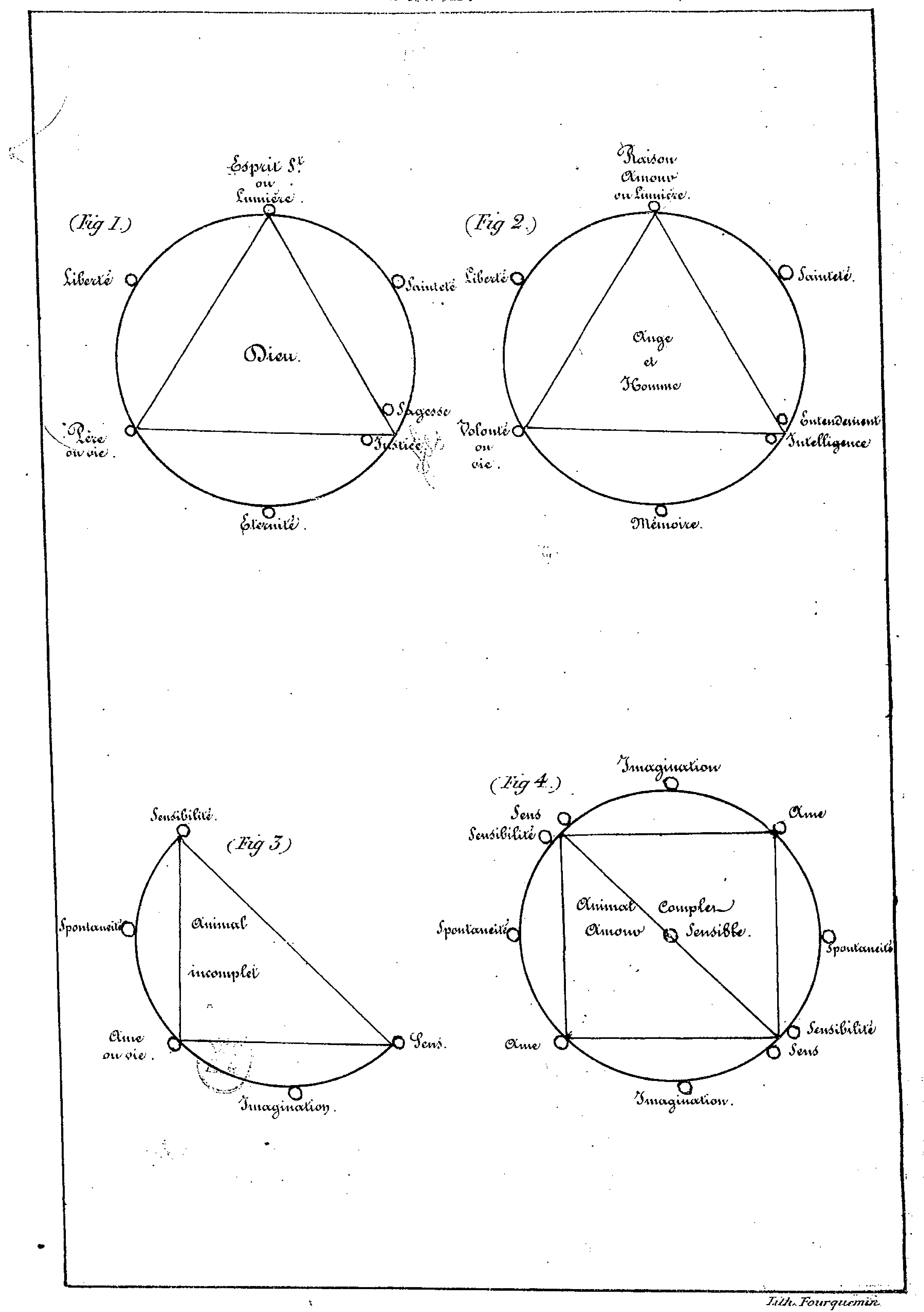
Sceaux. - Impr. de E. Dépée

Planche 1.



Lith. Fourquemin.

Planche 2.



Lith. Fourquemin